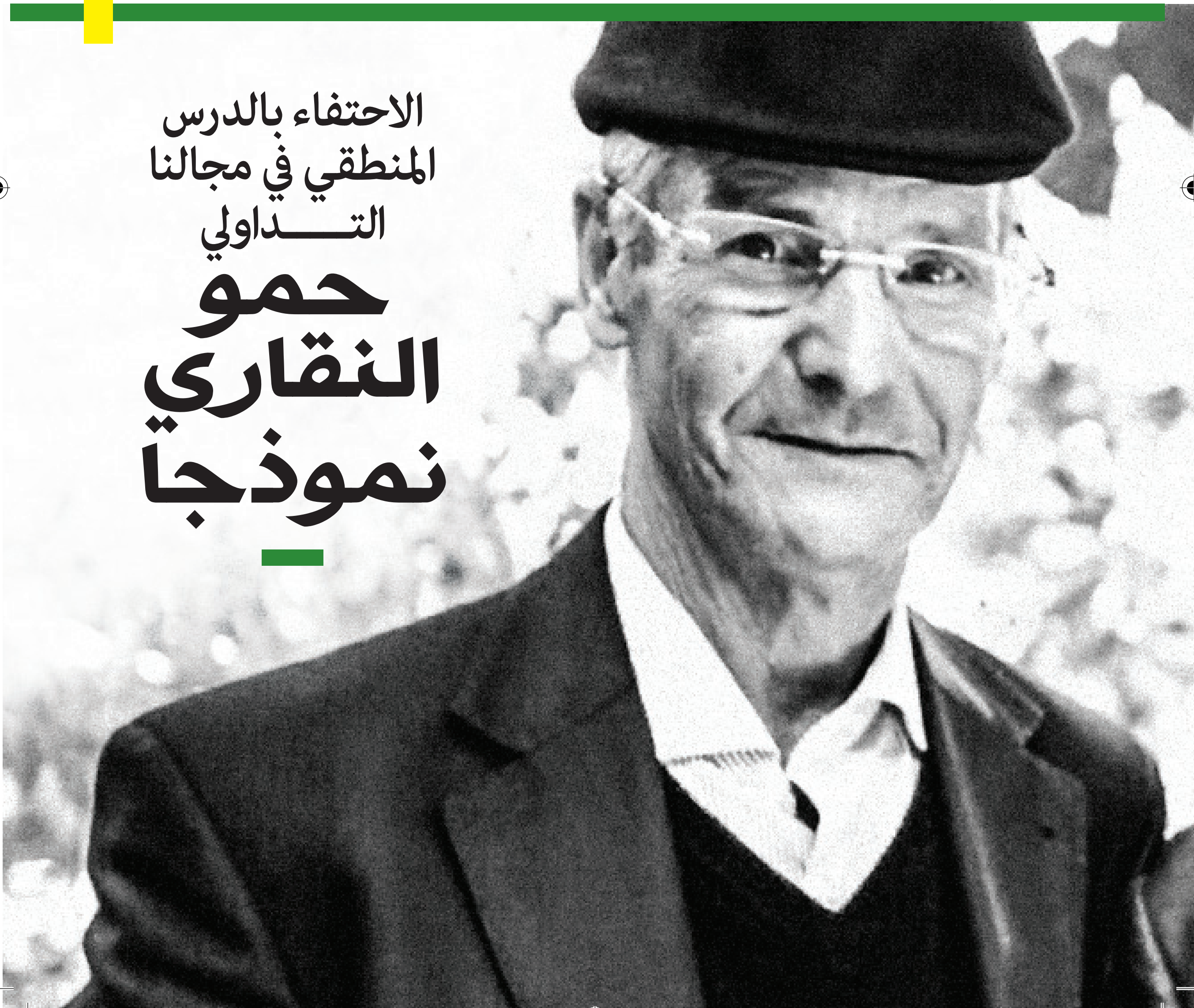
أفكار

a f k a r

#10
أكتوبر/نونبر
2016

شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين الثمن 20

مدير النشر : فـؤاد العمــاري



الاحتفاء بالدرس المنطقي في مجالنا التـــــداولي

حمو النقاري نموذجا

a f k a r

أفكار

مضامين الدراسات والمقالات
الواردة في المجلة، لا تعبر بالضرورة عن آراء
المجلة، وإنما تعبر أساساً على آراء واجتهادات
أصحابها، مع التأكيد اللازم بأن مشروع
المجلة ينتصر للتعددية الفكرية، لأنها لا
تحتكر رأياً أو اجتهاداً.

مجلة أفكار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **فؤاد العماري**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الطباعة : PRESTIGIAPRINT

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

أفكارٌ

فهــرس

افتتاحية.

تكريم حمو النقاري :
الحد الأدنى من «ثقافة الاعتراف»

Hamada71@gmail.com **منتصر حمادة**

المكان : العاصمة المغربية الرباط؛
الزمان : 25 يناير 2016؛

الحدث، أو قل، سبب نزول هذا العدد: عالِم المنطق حمو النقاري يطرق باب التقاعد عن التدريس، ليُغادر رسمياً الجامعة، بعد قضاء 38 سنة من الاجتهاد والعطاء والإبداع.

المناسبة شرط كما جاء في الأثر، والمناسبة لا تخرج عن القليل من «ثقافة الاعتراف» في حق أحد رموز علم المنطق في مجالنا التداولي.

على أنه هناك ما يُشبه معضلة تواجه من يريد الاشتغال على الاحتفاء بحمو النقاري، وما أكثر تفرعات هذه المعضلة، وتمكن في الإجابة على السؤال التالي: مِن أين يبدأ من يُريد تكريم حمو النقاري؟

ـ هل يبدأ من كون المُحتفَى به، يُعد أحد رموز علم المنطق في مجالنا التداولي، كما تشهد على ذلك لائحة عريضة من مؤلفاته؟

ـ أم يبدأ من أن النقاري يُعد أيضاً أحد أعمدة ما أصبح يُصطلح عليه بـ«مدرسة الرباط»، ومعلوم أن هذه المدرسة، رغم أنها لا زالت في مرحلة التأسيس غير المُعلن عنه ـ من باب التواضع أساساً، وليس الادعاء ـ أصبحت اليوم رائدة في الدراسات الفلسفية، يقودها طه عبد الرحمن، وتضم العديد من الأسماء العلمية، في المغرب والجزائر وتونس، على الخصوص، وفي بعض الدول العربية المشرقية، وقد توقف الزميل رضوان مرحوم عند بعض معالم هذه الدراسة، في مقدمة كتاب «سؤال المنهج» لطه عبد الرحمن، معتبراً أن إننا إزاء مدرسة «أخذ صيتها ينتشر خارج المغرب بعد أن تجاوزت طور التأسيس ومراحل التشكيل الأولى ودخلت مرحلة الإنتاج والعطاء من خلال دراسات رائدة تنشر في المجال التداولي الإسلامي العربي على الخصوص»(*).

ـ يمكن أن نبدأ أيضاً من خلال تأمل مضامين أحدث مؤلفات حمو النقاري، والإحالة على كتاب «معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية»، وهو مجلد في الواقع، وجاء في 551 صفحة، واستغرق الاشتغال عليه حوالي 20 سنة من الحفر والتدقيق. (**)

ـ هناك مقام آخر من مقامات الاعتراف بشخص وعِلم وأخلاق حمو النقاري، وعنوانه تكريس ثقافة الاعتراف، أي الأخلاق التي نعاني خصاصاً كبيراً منها في مجالنا التداولي، رغم أن أدبيات تراثنا تعج بها، إلا أن الواقع يشهد على العمل بنقيض مقتضى تلك الأدبيات؛ وما أكثر المقامات التي تتضح فيها أخلاق الاعتراف في أعمال النقاري، نذكر منها مقاماً واحداً فقط، وجاء في كتابه «منطق تدبير الاختلاف من

خلال أعمال طه عبد الرحمن»، معرباً عن اعتزازه بالانتماء «إلى هذا التوجه الأخير» [يقصد الممارسة الفلسفية التي يغلب عليه الهمّ الانتقادي والتنظيري] في شعبته «التي يُمثلها الأستاذ الدكتور طه عبد الرحمن والذي تشهد مؤلفاته المتعددة على قدره وقيمته العلميين»؛ وقائلاً أيضاً: «آمل أن يكون هذا المُصنّف دليلَ اعتراف بالجميل.. وعوناً لغير المُتخصص للاقتراب من حيوية فكر أستاذي طه عبد الرحمن». (***)

لأن مجلة «أفكار» أعربت منذ صدورها عن انتصارها لـ»ثقافة الاعتراف»، فإننا نُجدد التأكيد على أن هذا العدد «الاحتفالي» والمتواضع بقامة علمية من طينة حمو النقاري، وقبله العدد الاحتفالي للمجلة بطه عبد الرحمن (العدد 7، يونيو 2016)، وبعده لائحة من الأعداد الاحتفالية بعِدة أعلام في الساحة، تندرج في سياق الحد الأدنى من «ثقافة الاعتراف»، لأن الأصل في مقتضى هذه الثقافة، لا يخرج عن التكريم الرسمي والشعبي، العام والخاص، عبر ندوات ومحاضرات، وإصدارات وملفات، وما إلى ذلك، على غرار ما هو سائد في باقي المجالات التداولية، ولكن، في انتظار ذلك الزمن/ السياق الذي قد يأتي وقد لا يأتي، لا يسعنا إلى الرهان على هذا الحد الأدنى.

نسأل الله الإخلاص والسداد، وهو ولي التوفيق.

* أنظر التقديم الذي حرّره الباحث رضوان مرحوم لكتاب طه عبد الرحمن، «سؤال المنهج: في أُفُق التأسيس لأنموذجٍ فكريٍّ جديدٍ»، والصادر عن المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، يناير 2015، ص 13.

** صدر العمل عن المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2016.

*** حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2014، ص 11.

a f k a r

إشراقات

بوحٌ من سيرةِ مكتبة.. أو فهرسةٌ عاشقـــــــة

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com* // باحث مغربي متخصص في التصوف

.1

هناك كتبٌ لا تستطيع قراءتها إلا واقفاً، وأخرى وأنت مُستلقٍ على أحد جنبيك، وثالثة تقرأها قبل أن تنام، ترفع رأسك بعد كلِّ سكرة أو التهام طُعم، أو ترفرفُ الأسطر في عينيك منكساً الرأس بين الأوراقِ؛ كتب تقرأها «على دفعات»، وأخرى على مدى طويل بحيث حين تتمها لا تتذكر متى بدأت في قراءتها، فيما غيرها يختزل الزمنَ بين يديك... طبعاً، في مكتبتي كتبٌ قديمة ما زالت قراءتُها تقيم في تسويف لذيذ ما يفتأ يتجدد؛ ربما أخاف أن أفقدَ شهية قراءتها إذا قرأتها، مثل ذلك الطفل الذي تحكي ذكرياتُ قلةِ اليدِ أنه كان يأخذ قسطَه من قطع اللحم الموزعة بين أخوته من لدن الأم حول مائدة العشاء، فيطيل مضغها قبل أن يلفظها في بطنُه، ملتَذاً بتمديد فترة مكوثها في فمه أكبرَ وقت ممكن.

.2

كتبٌ أخرى لا أعرف لِمَ اشتريتها؟ وأخرى أملكُ منها أكثر من نسخة، ليس فقط بسبب إهداءٍ لاحقٍ على شراء، بل لكون تجدُّد الشغف في ذات الكتاب قد أنسانِي أنني اشتريته، وأسعفَ في ذاك النسيانِ انحجابُه في حركية الكتب بين الرفوف، لذا اشتريت الكتاب عينه من جديد بلذة اقتنائه لأول مرة.... إنها «لذة النسيان»؛ ثمة أيضاً كتب أستمتع بالعودة إلى مصافحتها أو تصفحها بين زمان وآخر.. مرة أتفق معها ومرة أختلف، مرة أنوه بصاحبها ومرة أتأسف على ما يعتري عمله من نقائص وهنات؛ ... طبعاً كتب كثيرة جعلتني أندمُ على تأخري في قراءتها، وأخرى جعلتني أندم كوني اشتريتُها، وثالثة ندمت على إعارتها لكونها ذهبتْ إلى غير رجعة.. وأخرى استعرتُها وما زلتُ أَمَنِّي الضميرَ و«أَعِد» من أعَارنِيهَا بإرجاعها.. أشعرُ بألفةٍ استثنائيةٍ بين كتبِي، أشعر بمشاعرَ منثورة بين رفوف مكتبتي، إنها تقولُ سيرتي بلغة لا يستبطنها غيرُ صمتي، وأنا أتفرس بعض طُرَرِي أو تسطيري خَطّاً أو أكثر تحت

> **ربما أستطيع أن أعدَّ عمري بالكتب لا بالسنوات، ربما كان ذاك أكثر دلالةً على مسارات وتجاذبات ومنعطفات سيرة. ربما أفتح كتاباً فيصدمني بتعليقٍ أكتشفهُ، كَتبْتُه يدي فيِ زمان بلا ذاكرة.**

كان بورخيس يؤكد أن عمرَه، حتماً، لا يكفيه لقراءة كل الكتب التي تحتويها مكتبتُه، ومع ذلك يعترف بأنه لا يستطيع مقاومةَ إغراء شراء كتاب جديد...ربما كان يذخر قراءة تلك الكتب إلى ما بعد عمره.

هذه الفقرة أو تلك الجملة...أشعر بتماهٍ كبير مع مؤلفاتٍ وأسماء وطبعاتٍ تحمل في ثناياها عناوينَ مراحل كاملة في حياتي، ربما أستطيع أن أعدَّ عمري بالكتب لا بالسنوات، ربما كان ذاك أكثر دلالةً على مساراتٍ وتجاذباتٍ ومنعطفاتِ سيرة تنتظر يدي في شغفٍ صوتاً يَرويها أو صمتاً يُرويها ... ربما أفتح كتاباً فيصدمني بتعليق أكتشفهُ، كتبتْه يدي في زمان بلا ذاكرة.

3.

هناك علاقة أخرى تربطني بكتبي لا أجدُ إلى تفسيرها سبيلا، مثلا أتفهم أن أكتب على أول صفحة من الجزء الأول لنسختي من «فتوحات» ابن العربي، الحكاية التي جعلتني وزوجتي نختار لمولودتنا الأولى اسم «نظام»... تيمنا بمعشوقة الشيخ الأكبر في «ترجمان الأشواق»؛ إذ و نحن نفكر في اسم مولودتنا قبل خروجها إلى نور الحياةِ ببضع أسابيع، درج اسم «نظام» من بين أسماء أربعة مقترحة، و لكن ترجح بعد أن اتصل بي صديق عزيز يخبرني بنيَّة «جهة رفيعةٍ» في تبني مشروع إكمال عمل عثمان يحيى في تحقيق «فتوحات» الشيخ الأكبر، مقترِحاً علي الانضمام إلى المجموعة العلمية المكلفة بذلك، وهو ما جعلني أعتبر الاتصال إشارة لترجيح اسم «نظام» على غيره من الأسماء، و كذلك كانَ، تأجلَ المشروعُ وفزتُ وزوجتي بمعشوقتنا «نظام» اسماً ومسمى... لعلاقتي بنسختي من «الفتوحات»، إذن، حكاية ومناسبة... لكن ما الذي يجعلني أتخذ، مثلا، من كتاب «الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز» لأحمد بن المبارك، الحافظَ لأنفَس وثائقي الإدارية، بما في ذلك دفتر شيكي الشخصي، رغم وجود الدولاب، ومِجَرات المكتب، ورف الملفات...إلخ؟؛ ربما كانت لروحانية الكتاب السرية يد في الأمر.

4.

هنا آتي إلى صنف آخر من الكتب مثل «الإبريز» الذي يسأل فيه أحمد بن المبارك، العالمُ الشرعي المتمكن، الشيخَ عبد العزيز الدباغ، الصوفي «الأمّي»، فيأتي هذا الأخير بإجاباتٍ تُربِكُ العقلَ و تُذهلُ الخيال...إنهُ واحد من صنفِ كتبٍ لا أستطيع قراءتها، أتهيب منها باستمرار؛ أشيرُ هنا أيضا إلى نماذجَ أخر: «النوادر العينية» لعبد الكريم الجيلي؛ الشرح الإشاري للقرآن الكريم «عرائس البيان» لرزبهان البقلي الشيرازي، «هكذا تكلم زرادشت» لنيتشه؛ «النبي» لجبران خليل جبران، ... إلخ، أوراقها تصعقني، تصفعني بشحناتٍ معرفية، فكرية، خيالية، شعرية لا أتحملها، يمكن أن أضيف إلى هذه الكتب النماذج ديوان «فصل في الحجم» لرامبو، أو «مثنوي» مولانا جلال الدين الرومي، أو

كتاب «الإبريز» يسأل فيه أحمد بن المبارك، العالمُ الشرعي المتمكن، الشيخَ عبد العزيز الدباغ، الصوفي «الأمّي»، فيأتي هذا الأخير بإجابات تُربكُ العقلَ و تُذهلُ الخيال: إنهُ واحد من صنفِ كتبٍ لا أستطيعُ قراءتها، أتهيب منها باستمرار؛

«الزاوية» للتهامي الوزاني... واللائحة ليست طويلة وإن كانت مفتوحة. ولذا كم طربتُ لأحد الكتاب الأصدقاء الذين التقيت بهم في عمان، عاصمة الأردن، خلال المؤتمر الدولي الثالث لـ «مؤمنون بلا حدود» (4 شتنبر 2015)، حين سمع أن أحد كبار فلاسفتنا يعلنُ أنهُ يعرف كانط مثلما يعرف أصابِعَه، فاستهول صديقُنا العارفُ باللغة والفلسفة الألمانيتين الأمرَ، وأكد لنا بلغة ميلان كونديرا أنه «لا يأخذ كلام فيلسوفنا على محمل الجد»..؛ أو أن فيلسوفنا «يقينا لا يعرف أصابعه»... إنني إزاء هذا الصنف من الكتب ما أفتأ أكتشفُ أصابعي...

.5

في خلواتي القرائية أجدني في تعرف دائم على مكتبتي ... تعرفٍ مفتوح ما يني يكتشف أنها خزان أسرار لا تنفد، وأني بمواصلتي اقتناءَ كتب جديدة لا أعمل سوى على تكريس تناسل هذه الأسرار اللانهائي.
كان بورخيس يؤكد أن عمرَه، حتماً، لا يكفيه لقراءة كل الكتب التي تحتويها مكتبتُه، ومع ذلك يعترف بأنه لا يستطيع مقاومةَ إغراء شراء كتاب جديد...ربما كان يذخر قراءة تلك الكتب إلى ما بعد عمره، وتعيينا في فردوس الخلود، أو لم يتصور أن الجنة ليست سوى مكتبة باذخة!؟ نعم ثمة كتب ترادف أحلاماً جميلة، رُؤى نبوئية، لكن ثمة أخرى ليست سوى أضغاث أحلام، كوابيس مرعبة. هذه المراوحة بين الصفاء واللعنة والإقامة في الحيرة. من علامات التوتر الجميل الذي يشكل خلوةَ القراءة...طبعا ثمة كتب جدية أكثر من اللازم، المعاجم، والقواميس، والموسوعات العلمية...، وثمة كتب لرياضة العقل وشحذ قدرة البرهنة والاستدلال، وأخرى تغذي الروح والمعنى المتعالي، وغيرها ينسف كل سحرية نازعاً نسغها عن العالم، وأخرى تخاطب الخيال والحلم وتسبح في الغرابة... مثلما ثمة كتب تند عن التصنيف، تقيم حيث لا حيث...تتناثرُ في أركان الرفوف مثل حيواتٍ منسيةٍ ليس من اليسيرِ أن تدبَّ فيها الروح عندَ أول مُداعبة...هي مجرد خطوط...أشباح...ظلال...أو قل تسريباتٍ من سيرةٍ مكتبيةٍ سرية، أو فهرسةٍ عاشقة سهت عن وعد كتمانها، فأوقدت على صفحة البوحِ حنينا فارضيا متوهجا إلى خلوة بياضها.

a f k a r

ثقافة الاعتراف

وداعاً محمد مساعد: الفلسفة الإسلاميّة تفقد أحد أعلامها البارزين في المغرب

سعيد البوسكلاوي *Said.ElBousklaoui@zu.ac.ae* // باحث في الفلسفة

بعد جمال الدين العلوي ومحمد ألوزاد، جاء دور محمد مساعد الذي رحل عنّا فجأة في زهرة العمر، تماما كسابقيه. إنّه العمر نفسه والشموخ نفسه والرحيل نفسه. وكأنّ الثلاثة كانوا متواطئين على أن يحرمونا منهم في مقتبل العمر. فتكون بذلك الساحة الفلسفيّة المغربيّة قد ودّعت، مرّة أخرى، واحدا من أبرز أساتذة الفلسفة الإسلاميّة. وكأنّ المنية تنتخب مرشّحيها انتخاباً؛ تغفو حينا، لكنّها سرعان ما تعود لكي تمارس استبدادها الانتخابيّ.

كان الخبر فاجعة بالنسبة إليّ رغم أنّي كنت أتابع، ولو من بعيد، أخبار وضعية الرجل الصحيّة؛ لقد ذهلت أيّما ذهول، لا يعادله سوى ذهولي يوم قرأت خبر نعي أستاذي المرحوم محمد ألوزاد ذات يوم من صيف 2002، تماما كما شكّلت وفاة المرحوم «جمال الدين» فاجعة كبيرة في أوساط الدارسين والطلبة العام 1992.

لم تفارقني صورة الأستاذ محمد مساعد، رحمة الله عليه، منذ قرأت الخبر، بل تناسلت إليّ صور ومواقف وأقوال وأشخاص كثيرة. تذكّرت العلوي وألوزاد والجابري وقافلة الحكماء وغيرهم، واللحظة كلّها ذكرى نفوس عالمة مرّت من هنا، استهواها العلم، والنصّ الفلسفيّ الإسلاميّ تحديدا، لكنّهم في لحظة ما تركوا كلّشيّ وذهبوا. اشتغلوا بصدق ونكران الذات على المخطوط الفلسفيّ العربيّ ورحلوا جميعهم في مقتبل العمر.

كان نشاط سي محمد غير عاد في السنوات الأخيرة، وقد يكون لاحظ ذلك كثير من أصدقائه وزملائه؛ كان واضحا، بالنسبة إليّ، على الأقلّ، أنّه كان يشعر بأنّ الوقت قد حان، فراح يهيّىء نفسه ويجمع حقيبته استعدادا للرحيل. لقد حرص على أن ينشر جلّ أعماله، وشارك في ندوات كثيرة، نسبيّاً، في السنوات القليلة الأخيرة، على غير عادته.

كانت علاقتي به متميّزة إلى حدّ بعيد. فتح لي بيته ومكتبته بسخاء نادر. جالسته كثيراً وخبرته في مواقف كثيرة، فكريّة وإنسانيّة؛ استرجعت كلّ الشريط اليوم: من أوّل لقائنا في مركز الدراسات

نبّهت أعمال محمد مساعد على أهمّية فلسفة الغزالي وأثرها في فلسفة ابن رشد بعيداً عن التصوّر التقليديّ الذي يُنسب إلى الغزالي جريمة القضاء على الفلسفة وغير ذلك من خرافات العصر.

الرشديّة في منتصف التسعينات إلى آخر يوم زرته فيه هذا الصيف، رفقة الصديق والزميل امحمد آيت حمو، لعلّنا نلقاه في ركنه المألوف، في مقهى وليد، فما وجدناه! بادر أحد الأصدقاء بالاتّصال بابنه يوسف الذي أخبرنا أنّه «عاد إلى غيبوبته» ولا يمكن زيارته الآن. أوّل مرّة يخونه الموعد ويخوننا! قلت في نفسي لعلّه لم يرد أن يبرح غيبوبته فراح يمعن في تفاصيلها بحثا عن كلمة شاردة في حاشية من مخطوط في خزانة يانعة في سماء بعيدة. لقد أسرع الخطى بحثاً عن شيء ما، ربّما نصّ ما، لم يجده في عالم ما تحت فلك القمر!

كان الصديق يوسف أشلحي قد أخبرني بوضعيّته الصحيّة قبل بضعة شهور، فكان أوّل من راسلني، وأنا خارج البلد، يخبرني بأنّ الأستاذ محمد مساعد أصيب بوعكة صحّية ألزمته الفراش، وأنّه عاجز عن التدريس. فدبّ إلى نفسي الحزن عن مصير بدا شبه واضح. وعلامات الإنهاك كانت بادية على حركاته منذ سنوات. كنت أحرص أحيانا، في لقاءاتي معه أن أشير عليه ببعض المشي والمرح بعيدا عن مخطوطات ابن رشد وعن ذلك الحزن الدفين في نفسه الذي لا يريد أن يشاركه أحد سرّه!

جمعني بمحمد مساعد خيط رفيع منذ بداية تعارفنا. كان ثمّة تواطؤ مكشوف على صداقتنا. جمعنا النصّ الفلسفيّ الإسلاميّ أوّلاً؛ فقد كنت أقدّر الرجل، أستمع إليه، وأهرع إليه عندما تستغلق عليّ قضية من قضايا لها علاقة بالنصوص الإسلاميّة سائلاً مستفسراً، فأجده دائما السراج المنير. كان نِعم الرجل عِلماً وأخلاقاً، يحترم الجميع ويشجّع الطلبة على خوض مغامرة البحث والكتابة قريبا من النصوص والمصادر، لا بعيداً عنها كما يفعل القوم اليوم.

لقد جمعنا المرحوم «ألوزاد» الذي كان يكنّ تقديراً خاصّا لمحمد مساعد. جمعنا فضاء مركز الدراسات الرشديّة حضوراً وغياباً، كنّا نحمل المركز وأخباره وهمومه أينما حللنا. لا تختلف جلساتنا في المقهى عن جلساتنا في المركز. وكان أمين سرّ تقليد ورثه عن المرحومين جمال الدين العلوي ومحمد ألوزاد. وكان جامع شمل فريق بأكمله. كان المرحوم محمد مساعد يكنّ احتراماً كبيراً لأساتذته وزملائه، قنوع وخلوق تكاد لا تسمع له صوتاً، وإذا نطق أضفى سحراً على الفضاء بكلماته الهادئة المنتقاة بعناية. حكيم في فكره، لا يدخل رحاب الفكر إلا للصلاة؛ فلا تكاد تميّز الرجل أهو في لحظة عبادة أم في لحظة تفكير. هو الخشوع نفسه والأخلاق نفسها والعشق نفسه.

كان يجلّ الشيوخ، وكنّا نؤاخذه على ذلك أحياناً؛ ولم يكن يردّ أبداً. لم يجد مكتباً يحتضنه في الجامعة، لكنّه جعل من مقهى «وليد» قبلة زمرة من أصدقائه وزملائه وطلبته ومحبّي الحكمة التي تؤخذ من أفواه الرجال. ندرت مواسم قطف الحكمة وتشتّتت بنا السبل فيما بعد، لكنّه ظلّ وفيّا لرهبة المكان والتقليد والتواضع، المبالغ فيه أحياناً. ولعلّ هذا الأمر الأخير قد فوّت عليه فرصا كثيرة أبرزها فرصة الحصول على منصب رسميّ في الجامعة المغربيّة. إنّ قصّة سي محمد مع الجامعة قصّة أخرى حزينة، وطويلة ليس هنا مربط حكايتها.

ولابدّ أن أشير إلى أنّه كانت لي علاقة خاصّة به، لا علاقة لها بالعلم، لقد كنت أشعر به، حين يخلو لنا الجوّ، يسألني كثيراً عن الريف ويحرص في كلّ فرصة أن يتذكّر بعض الذكريات التي علقت في ذهنه عن منطقة امطالسا (عين زورة أو عين الزهرة) التي ينحدر منها. وقد انتقلت أسرته إلى فاس (في

ثقافة الاعتراف.

إطار حركة الهجرة الضخمة الثانية التي شهدتها منطقة الريف بسبب المجاعة، بعد الهجرة الأولى نحو الشرق (وهران ومناطق أخرى في الجزائر في عهد الاستعمار)، إلى «الغرب» (فاس ومولاي ادريس زرهون وتطوان وطنجة) قبل الهجرة الكبرى نحو أوربا). رغم أنّه ولد بفاس ولم يزر الريف إلا لماما، ربّما مرّة واحدة، فقد حافظ في روحه على علاقة متينة جدّا بالريف كيانا وثقافة.

ترعرع محمد مساعد في حيّ باب الفتوح، وهو حيّ شعبيّ مشهور جدّاً في فاس، لكنّه لم ينس أبداً أصوله، على عكس الكثيرين الذين ابتلعتهم المدن الكبيرة، وله حنين غريب إلى المنطقة وحبّ دفين للريف وأهله، غير أنّها علاقة حبّ مستحيل، بعد أن فقد جلّ الأواصر التي تربطه ببلدته. وقد كان في برنامجنا، هو وأنا، تنظيم زيارة مشتركة إلى منطقة عين الزهرة لم نتوفّق في ترجمتها إلى أرض الواقع أبدا. أمّا علاقته بوالده فقد كانت أعمق من ذلك بكثير؛ وأنا أتذكّر جيّدا كيف كان سي محمد قبل وفاة والده، وكيف صار بعدها. وكنت أقول دائما لأصدقائي إنّ سي محمد توفيّ يوم توفيّ والده! فصار الرجل يميل أكثر فأكثر إلى التصوّف والزهد، صار لا يفارق المسجد ويحرص على أداء الصلوات في أوقاتها، وهذا جيّد طبعا؛ لكنّه لم يبد أنّه فارق حزنه الدفين الذي حمل معه قصّته على ما يبدو. عندما التقيته بعد وفاة والده، وجدته منهكاً وما تحسّنت حاله بعد ذلك أبداً، تراكمت عليه الأمراض من كلّ جهة، وأفترض أنّها وجدت في حزنه تربة خصبة، تراجع بصره ووهنت آلاته الجسمانيّة إلى حدّ كبير. بل صار أحياناً ينفعل على غير عادته؛ شيء واحد لم يتبدّل فيه قيد أنملة: حُبّه للعلم وأهل العلم وحرصه على ذلك.

وُلِد محمد مساعد بفاس عام 1957، حصل على الإجازة في الفلسفة عام 1982 بكلية الآداب ظهر المهراز بفاس، وعلى دبلوم الدراسات العليا عام 1992 في موضوع «مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد، حضور ومساهمة» تحت إشراف جمال الدين العلوي؛ وهي إحدى أولى الأعمال المتميّزة التي نبّهت على أهمّية فلسفة الغزالي وأثرها في فلسفة ابن رشد بعيداً عن التصوّر التقليديّ الذي يُنسب إلى الغزالي جريمة القضاء على الفلسفة وغير ذلك من خرافات العصر. فهو أحد الدارسين المغاربة القلائل العارفين بخبايا النصّ الفلسفيّ الإسلاميّ، وخاصّة الرشديّ منه.

وقد توّج مساره الأكاديمي بمناقشة أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة عام 2005 في موضوع «العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد» تحت إشراف الأستاذين محمد ألوزاد وأحمد علمي حمدان. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ المرحوم اشتغل أستاذاً للفلسفة في التعليم الثانوي، ثمّ أستاذاً للتعليم العالي مساعداً في المدرسة العليا للأساتذة بمكناس لمدة تفوق 33 سنة؛ درّس جميع الأسلاك بدءا بسلك الباكالوريا، والمدرسة العليا للأساتذة، وسلك التبريز، وانتهاء بسلك الماستر بجامعتي فاس ومكناس.

كان يجلّ الشيوخ، وكنّا نؤاخذه على ذلك أحياناً؛ ولم يكن يردّ أبداً. لم يجد مكتباً يحتضنه في الجامعة، لكنّه جعل من مقهى «وليد» قبلة زمرة من أصدقائه وزملائه وطلبته ومحبّي الحكمة التي تؤخذ من أفواه الرجال.

درس على يده جيل كامل من أطر ورجال التعليم، وغيرهم، موادّالمنطق، وديداكتيك الفلسفة، وتاريخ الفلسفة اليونانيّة والإسلاميّة،والمنطق الأرسطيّ، والمؤلّف الفلسفيّ الاسلاميّ، وفلسفة التربيّة، وفلسفة الجمال.

وقد شارك في ندوات كثيرة، وطنيّة ودوليّة، أذكر منها فقط ما كان لي شرف تنظيمه مع ثلّة من الزملاء في وجدة؛ حيث حرص المرحوم على أن ينتقل إلى وجدة من أجل المشاركة رغم ظروفه الصحّية الصعبة أحياناً وهي: ندوة آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط، عام 2010، وقدّم مداخلة بعنوان «ابن رشد والبيان على جهة الاستظهار. وهي منشورة ضمن الكتاب نفسه. كما شارك في ندوة قضايا في التصوّف، بعنوان «منزلة التصوّف لدى ابن رشد» عام 2013، والكتاب قيد الإعداد للنشر. كما حرص أن يشارك في ندوة الكندي ومدرسته التي عرفت تكريم الأستاذ محمد المصباحي، بمقالة بعنوان «حضور الكندي في الثقافة الاسلاميّة» في العام نفسه. وأبى أخيراً إلا أن يشارك في ندوة أعمال مغمورون ونصوص نادرة، سيرة وفهرسة وتحقيق، أعمال مُهداة إلى روح المرحوم ألوزاد عام 2014.

ومن أهمّ أعماله المنشورة: كتاب العالم بين التناهي واللاتناهي لدى ابن رشد، بيروت: دار الفارابي، 2013؛ وكتاب منزلة الغزالي في فلسفة ابن رشد، الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 2014. وله كتاب قيد النشر، فيما أعلم، يحتوي على استدراكات على كتاب المتن الرشدي.

كان محمد مساعد محقّقاً مقتدراً خبر النصّ الرشديّ والباجيّ في تفاصيله الدقيقة ومخطوطاته المتنوّعة، حقّق كتاب شرح الآثار العلوية لابن باجة (1999)، وساهم في تحقيق جماعي لمقالة «القوة الناطقة» لابن باجة؛ ساهم في ترقيم وترميز وتهميش تحقيق الأستاذ محمد قشيقش لشرح الفارابي على صدري المقالتين الأولى والخامسة من كتاب الأصول لأقليدس (2003)؛ كما ساهم في تحقيق كتاب ابن باجة ارتياض في كتاب التحليل (2006)؛ وكتاب كلام في القياس لابن باجة (2009).

ولا ينبغي أن نغفل أنّه نشر سلسلة مقالات مفيدة في مجلّة الصورة «(ابن رشد والضروريّ في البلاغة لدى حازم القرطاجني»(1، 1998)؛ «الغزالي والضروريّ في مراتب التصديق عند ابن رشد» (12، 2000). وقد ساهم في نشر بعض أعمال جمال الدين العلوي غير المنشورة في المجلّة نفسها (2-1، 1998-1999). ونشر سلسلة أخرى في مجلة وليلي (ابن رشد والملل المخالفة، 13، 99-89)؛ «متوحد ابن باجة عنف وعنف مضاد»، 14، 140-125)؛ «فلسفة التربيّة بين ابن خلدون وابن رشد»،16، 35-40)؛ «مفهوم الدولة في الثقافة الإسلاميّة»، 19، 58-50)؛ «الغير في الثقافة الإسلاميّة»، 17، 67-54)؛ «هوامش سياسة ابن رشد»، 18، 95-76).

ونشر سلسلة أخرى ضمن دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلاميّة، بمركز الدراسات الرشديّة (منها «ابن رشد ومنطق الغزالي»، ع1، 1998)، علاوة على دراسات أخرى كثيرة موزّعة على مجلّات فكر ونقد وأقواس والمدرّس وغيرها. أتمنّى أن تتاح فرصة جمعها ونشرها في كتاب واحد، جنباً إلى جنب مع جمع ونشر ما يكون قد ترك من دراسات وتحقيقات غير منشورة.

رحم الله الفقيد وأسكنه فسيح جنانه، ورزق أهله وأصدقاءه الصبر والسلوان. آمين يا ربّ العالمين.

إيفاريست ليفي بروفنصال وتاريخ الغرب الإسلامي

محمد صلاح بوشتلة *bmsalah83@yahoo.fr* // باحث في الفلسفة

كلمة لابد منها:

لعله من نافل القول التأكيد على أن المغرب ما يزال يرقد حتى أيامه هذه على ثروة تاريخية متراكمة ومهمة جدا، إذ بالرغم من كونه قد توقف في زمن ما عن صناعة التاريخ والفعل المؤثر فيه، وصياغة دروبه ومساربه، ليأخذ دوره، كما العديد من التجارب الشبيهة به، ليصبح بدل ذلك نموذجاً لانحطاطه، ضمن سنن قانون ابن خلدون في سطوع الحضارات ونكوصها وخنوعها التاريخيين، (1) إلا أن هذه الثروة المغربية المُخَدَّرة التي وضعت ضمن رفوف عكّرت صفو هدأةِ تناسيها الرطوبة القاتلة أو سرقات تمت بليل، لا أحد إلى الآن يهتم بالكشف عن بصمات فاعليها، ولا أحد سعى أو يسعى للمطالبة باستعادة ذخائرها، أو حتى الاشتغال عليها، فألبست هذه الثروة قمصان سبات أكاديمي شل حرارة علاقتنا بها، وأنسانا مهمتها العميقة في صون الذات وفي ترويض الذاكرة وربطنا بماضينا التليد، ليصبح شيئاً فشيئاً مع هذا وعينا بالتاريخ وعلاقتنا به وعيا مفزعا لا ينفك يتسطح وينحو بنفسه إلى هامش الحياة، فلا فعل له ولا تفاعل لنا معه، مبتعدا بنا بشكل هو الأكثر فجاجة عن هذه الشحنة الوجدانية التي تهب الإنسان عمقه وتسيج له هويته وتحميها، وهي تلك الثروة التاريخية التي صادرت بعضها مكتبات عالمية لم نبدل أي جهد لحد الساعة لاسترجاعها، أو حتى لفهرستها، وصدّر بعضها لصوص المخطوطات من غير العالمين بقيمتها منا ومن المفتونين بها من مستشرقين وهواة جمع الذخائر والنوادر، وصادرت ما تبقى منها مقررات فاشلة تكيف تواريخنا بحسب دروس لا أهداف وطنية لها كما لا وسائل ولا مناهج.

إن امتيازنا الوحيد وثروتنا الوطنية المتميزة ربما هي هذا التراكم التاريخي الذي لا يريد له البعض أن توضع له وظيفة محددة في حياتنا وفي تشكيل وتصويب وعينا التاريخي بنا، وتكون له مكانة في إدارة مستقبلنا وفهم ماضينا، ليصبح وضع هذا التراكم بيننا الأكثر رداءةً والتباساً وغموضاً، غير عَانٍ لنا أي شيء لربما، خاصة مع وضع هذه الثروة غير المميز ولا المتميز في مقرراتنا ومناهجنا الدراسية، المفتقدة هي الأخرى للوجهة والوظيفة والوسائل والمؤهلات والكفاءات، المعلنة في إفلاسها عن الذوق الرديء الذي أمسى يميز ثقافتنا في كل شيء، فهوية المواطن لا يمكن أن تحفظ في الحاضر دون الثقل الذي يهبها إياه الماضي، فوهن الحاضر وأمراضه وهزائمه لا يمكن مداواتها إلا بجرعات التاريخ التي بقدر ما يجب أن تثقل مخيالنا الجمعي، وتشرئب به إلى صنع انتصارات من طينة ما كان، بقدر ما لا يجب فيها ألا يَلْقى ويجد فيها راحة خالدة مَرَضية قد تصيبه بحمى الماضي التي قد تقوده إلى الاحتفاء

بنفسه فقط، وتمجيد ذاته دون البقية.

إنه ومما لا شك فيه التنبيه إلى كون أنه لا إمكانية للعيش من دون ذاكرة وماض، إذ دونهما بالتأكيد سنستسلم لمقصلة النسيان، وسنُسَلّم أنفسنا في ما سيأتي من أيام المستقبل فريسة لهذا النسيان السيئ المذاق والتخيل، فإما أن نصل الحلقات بالحلقات، ونبني الجسور الرابطة مع أحياء كانوا قد وجدوا قبل أن يصبحوا غائبي التاريخ، أو فلنغفر ولنغتفر لمن سيأتون بعدنا قصهم لشرائط ذكرانا وتغييبنا عن وعيهم، رغم أنه لا وجود لإنسان دون هوية، الهوية التي هي نتاج ومحصلة لسيرورة معقدة وطويلة المدى في التاريخ البعيد أو القريب الذي كانه من سبقنا، وسنكونه لمن سيلحق بعدنا.

المدرسة الاستشراقية الفرنسية بالمغرب

رغم أن الذي يتبدى عليه الاستشراق ككل أول ما ينظر إلى ملفات عمله هو أنه عبارة عن عمل بحثي وحفر معرفي جينيالوجي في كل ما يتعلق بالآخر المشرقي، غير أن جل الدراسات الاستشراقية التي نسلت عن جملة من المستشرقين لم تخرج وبشكل دائم ومتكرر ـ إلا من استثناءات بسيطة ـ عن دائرة الأحكام والتصورات المسبقة في تعاملها وتصوريها للإنسان المغربي ولتاريخه وثقافته، فكانت صورة المغرب والإنسان المغربي في الأدبيات الاستشراقية الفرنسية تنحو إلى التصورات الجاهزة سلفا والمتداولة أنداك والإسقاطات السيكولوجية بين فئة مهمة ممن كتبوا شيئا عن المغرب، ومع نهاية القرن التاسع عشر أخذت الدراسات والأبحاث الاستشراقية الفرنسية تتجه نحو أن تكون دراسات علمية أو على الأقل تزعم لنفسها ذلك وتدعيه، يتساوى في هذا المدرسة الاستشراقية الفرنسية بالجزائر وكذلك البعثة العلمية في المغرب، التي ستصير لها مؤسسة علمية كاملة مقيمة في طنجة، ليصير كل حديث عن المغرب وتاريخه الذي مضى يتم عن طريق قناة واحدة هي قناة الاستشراق، ومن منطلق السلطة العليا (hyper-pouvoir) لوجهة النظر التي ينتجها الدارس المستصحب للبعثة العسكرية الاستعمارية، فتمت الهيمنة على ساحة الكتابة والبحث والثقافة عن طريق غزارة الإنتاج التأريخي الذي كان يتم عبر إصدار الكتب والدوريات والحوليات والنشرات والتحقيقات المتعددة للتراث المخطوط المتعلق بالمغرب والأندلس في التصوف والتاريخ والأدب والفقه، فكان من بين هؤلاء روني باسي، وولدين أندي، وهنري باسي، وديستان، ودوتي، وجورج ماسي، ووليام مارسي، وإيميل لاووست وغيرهم ممن استهوتهم مهمة البحث في التراث الثقافي للمغرب والجزائر ليخلفوا من ورائها بحوثا مرجعية تتمايز من حيث الموضوعية والأكاديمية في مقارباتها من حيث تداخل ما هو علمي بما هو استعماري في معالجة ما يهم حضارة وتدين وتاريخ وفن أهل هذه المنطقة.

أفضال ليفي بروفنصال على التاريخ المغربي خصوصاً والتراث العربي في منطقة الغرب الإسلامي لا تعد ولا تحصى، ويده على التاريخ الأندلسي والمغربي كريمة ومغدقة لا يمكن نسيانها ولا تناسيها.

ثقافة الاعتراف.

لقد ارتبط مسار ليفي بروفنصال ضمن نطاق عمل هذه المدرسة الاستشراقية، وليرتبط أكثر بالعمل مع الاستعمار الفرنسي، عسكرياً وإدارياً وعلمياً، فمع نشوب الحرب العالمية الثانية تم تجنيده في صفوف الجيش الفرنسي ليشارك في معارك الاستعمار، وليكلف بمهام شديدة الخطورة في كل من دمشق والمغرب ومصر والجزائر من لدن الاستعمار الفرنسي، وسيخر جريحاً في معركة الدردنيل، وعهد إليه بقيادة موقع في وادي «ورجلة» بالريف المغربي، ليعين بعدها في مركز الدراسات المراكشية في الرباط الذي أسسه الجنرال ليوطي الذي شكل معه المغرب حقلاً أو مختبراً جيداً، لدراسة العلاقات المريبة التي لطالما طبعت العلاقة بين السوسيولوجيا الاستعمارية والسياسة الأهلية، وتصور الفرنسيين للمغرب، (2) وفي سنتين من الدراسة حصل على شهادة الدكتوراه، وسيؤسس سنة 1954 مجلة «أربيكا» التي ستغدو مجلة علمية عن العلوم العربية والإسلامية، وستتكاثر دراسته التأريخية عن المغرب والأندلس، ليكون في جمعه بين العمل الإداري والعسكري والبحثي شبيها في مساهماته بهردر، وماكيافللي، وغيزو وكل هؤلاء الذين لطالما تنازعت حيواتهم الإدارة والسياسة وهم إيقاظ الوعي التاريخي عند شعوبهم، من خلال دوره الذي لا دخل لنا في مقصديته في تجهيز وعي القارئ العربي والغربي المهتم بتاريخ منطقة الغرب الإسلامي بذاكرة ثقافية موسوعية تهم التعريف بالمصادر الثقافية والدينية للمنطقة، ليحالفه ويقوده التوفيق والهداية لخدمة تراث الغرب الإسلامي أكثر من خدمة الاستعمار الفرنسي للمغرب والجزائر، أو على الأقل فإن الحكم على حياته بتنوع الخدمات التي قدمها للاستعمار الفرنسي تختزن من ورائها تكاملاً ما بخدمة التراث العربي من حيث يدري أو من حيث لا يدري، (3) نعم لقد كان عمل شطر صالح من المستشرقين يخفي من خلفه وبصورة وافية تلك العلاقة المريبة والانتساب غير البريء الذي يصعب الفصل بين مكوناته، والذي يجمع بين عوالم الأفكار والأبحاث من جهة والسياسات الاستعمارية ومحاولات استغلالها عسكرياً، فكانت الجامعة مجالاً يلوذ به المستعمر من أجل الحصول على خبراء وإنتاج معرفة قد تستثمرها القوة العسكرية في فتوحاتها أو في ضمان سياسة سهلة التوغل ودونما خسائر وانتفاضات قد تعيق هدف الاستعمار الحقيقي،

ولم تَنْهى مرتبة بروفنصال الأكاديمية كأستاذ جامعي بالسوربون وباعتباره مستشرقاً كبيراً أن يتقدم بكتب مدرسية ذات طابع بيداغوجي تعليمي منهجي وذلك في كثير من تآليفه، دافعاً له في ذلك ربما الرغبة في التأسيس للدرس التاريخي عن الغرب الإسلامي، لشعوره بحالة الفراغ التي تعرفها التآليف التاريخية المغربية في المجال والتي كانت ما تزال متمسكة بتقاليد مؤرخي الطبقات والتراجم التي تهيم بنزوعات التقليد والاجترار، دون أن تنتقص صفة المدرسية من أعماله ولا دون أن تقدح فيما قدمه، فهو من خلال كلا التجربتين في الكتابة أعاد بشكل من الأشكال جانباً من التراث المغربي والأندلسي إلى الحياة الأكاديمية.

ليفي بروفنصال: سيرة عطاء الموسوعي

أفضال ليفي بروفنصال على التاريخ المغربي خصوصاً والتراث العربي في منطقة الغرب الإسلامي لا

تعد ولا تحصى، ويده على التاريخ الأندلسي والمغربي كريمة ومغدقة لا يمكن نسيانها ولا تناسيها، فاستحضار نوستالجيا ما قام به يصعب على مركز بمجموعات عمل أن يقوم به، وأن يرقى بمهمته من خلال إحياءه لعناوين من نوادر التراث الأدبي، وتحقيقه لعيون التاريخ الحضاري للمغرب والأندلس ليشكل بمجهوداته وحده إلى جانب مجموعة من المستشرقين السبيل الأول لتحقيق وإعادة تنظيم وتنضيد تأريخي كبير جداً لتاريخنا، في الوقت الذي كانت فيه مجهودات المغاربة المعاصرين له متشرذمة ومهلهلة، وغير مبنية على مناهج حديثة، مما جعلها في مهمة تأريخية هشة وضعيفة خاصة مع غياب المحفزات المادية والمعنوية المؤطرة لأعمالهم، تنزع في أغلبها منزع الكتب التقليدية المكررة لسير الطبقات والرجال في عمل تجميعي يغلب عليه النقل والابتسار، ليظاهر الذاكرة أمام بذور النسيان ويهب نفسه مهمة المحافظة على «الآثار الباقية عن القرون الخالية» بتعبير البيروني، أو ما عبّر عنه أب التاريخ هيرودت بقوله: «لقد أردت أن أنقذ من النسيان أعمال الفرس واليونان».

لقد ارتبط اسم ليفي بروفنصال بالمغرب منذ سنة 1917، حيث سيصدر أول بحث له عن المغرب، بالرغم من أنه ولد بالجزائر سنة 1894، ونشأ وتربى فيها، حيث سيتوجه مباشرة وبشكل نهائي إلى البحث العلمي في مجال الثقافة العربية والإسلامية في المغرب، متحررا بذلك من سلطة النزعة الاستعمارية التي لطالما خدمها. وليكبر ارتباطه بالمغرب شيئا فشيئاً، وليتعمق سنة 1919 حين انتدابه من طرف الماريشال ليوطي للعمل في معهد الدراسات العليا المغربية، (4) ليعين فيه أستاذا برسم سنة 1920 ثم مديراً له من سنة 1925 إلى حدود سنة 1935، إذ أنه وفي سن السادسة والعشرين من عمره سيعَين بروفنصال أستاذاً بمعهد الدراسات العليا المغربية، قبل أن يتولى إدارته، وسيعيّن أستاذاً للتاريخ الإسلامي بجامعة الجزائر، ثم أستاذا بجامعة تولوز بفرنسا، ثم أستاذا بجامعة السوربون، ليكون بذلك أحد المؤسسين الأوائل للكتابة التاريخية عن المغرب ما بعد الحماية إلى جانب مؤرخين كبار طبعوا التاريخ المغربي بمؤلفات وأبحاث غزيرة جدا، كهنري تراس (H. Terrasse) وعلوش (Allouche) وروني باست (R. Basset) ومحقق التشوف أدولف فور (A. Faure) وجاك بيرك (J. Berque) وألفريد بيل (Alfred Bel)، حيث سيكون لارتباطه بالمشروع السياسي الفرنسي الموكلة له مهمة استكشاف المغرب لضبط تحركات السياسة الاستعمارية، حافزا على بدل الكثير من الجهد والعمل للاعتناء بالتراث والاقتراب منه أكثر والتنقيب عن مخطوطاته والتعامل المباشر معها، إخراجاً وترتيباً ووصفاً، وفهرسة، مستغلاً ومستثمراً الدعم المادي والمعنوي للمؤسسة الاستعمارية الفرنسية. ففي سنة 1923 اختارته وزارة التعليم الفرنسية ليضع فهرسة لمكتبة الأسكوريال، ليصطدم ببقايا خزانة السلطان مولاي زيدان السعدي التي قرصنها الإسبان في البحر، حيث سيصادف هناك مخطوطات ثمينة تهم التاريخ الأدبي والاجتماعي للأندلس والمغرب، ومعها سيصادف العديد من الباحثين الإسبان المهتمين بشمال المغرب والأندلس، ليصبح مهووساً بتاريخ هذه المنطقة من العالم الإسلامي، إذ سَيُنتَدَبُ أستاذاً لتاريخ الغرب والحضارة الإسلامية، لتتوزع أسفاره بين الرباط والجزائر والأندلس.

يُحسبُ لبروفنصال أنه رغم انتماءه إلى الظرف الاستعماري المحموم الذي نشأ فيه، ورغم صلته

الوطيدة بالماريشال ليوطي رأس الحماية الفرنسية المرتبط مشروعها المعرفي بالمشروع السياسي الاستعماري، واستراتيجية ليوطي في ضبط الواقع عن طريق الإحاطة بالجوانب الدقيقة لهذا الواقع، فإنه ظل محافظاً على مسافة لم يتخطها، ضمنت له احتراماً كبيراً في الوسط العلمي، حيث لم يتأخر كثيراً في الوقوف إلى جنب المدافعين عن العرش من المثقفين والأساتذة الفرنسيين المستقلين عن التبعية الاستعمارية، في وجه من أيدوا خلع محمد الخامس وتنصيب ابن عرفة من المعمرين والباشاوات وشيوخ الزوايا والقبائل دون أن يأبه بتوجهات أعز أصدقاءه ومنهم الشيخ عبد الحي الكتاني مساعده الأول ومرجعه في دراسة المخطوطات، وكذا زميله المؤرخ الكبير(H. Terrasse)، والاتصال المتكرر بمؤرخي وفقهاء المغرب الكبار كعبد الرحمان بن زيدان ومحمد الحجوي ومحمد السائح، وقد كان ليفي بروفنصال مولعاً بالاطلاع على ذخائر المخطوطات ونفيس الوثائق، فكثف لأجل ذلك من شبكة علاقاته بفقهاء فاس وعلماء المغرب وصناعه وحرفييه، واطلع على المكتبات الخاصة والعامة، فعمل على اقتناء وجمع المخطوطات العربية وفهرستها لا التي في المغرب ولا خارجه، كما فعل مع مكتبة السلطان السعدي ابن زيدان والتي استقر بها المقام في دير الاسكوريال.

ليفي بروفنصال: أعمال ومؤلفات

توفي ليفي بروفنصال في شهر مارس 1956، وهو نفس الشهر والسنة الذي اعترفت فيه الحكومة الفرنسية باستقلال المملكة المغربية تاركا خلفه مكتبة غنية من المؤلفات تشهد له بطول الباع وبالمجهود الكبير الذي بذله لأجل إخراج كم هائل من التآليف التي أخرجها من صغيتها المخطوطة إلى صيغتها المطبوعة، وعدد مهم من الدراسات المنشورة في مجلة «هيسبيريس» (مجلة معهد الدراسات المغربية العليا) وهي الدراسات التي ألقى بعضها أمام المارشال ليوطي الذي وجد فيها الحسنى وزيادة لفهم طبيعة الإنسان المغربي وللتعرف القريب على ثقافته وتاريخه، ليطالب ليوطي في إحدى الجلسات سنة 1920 بضرورة وإلحاحية نشر كل الأبحاث التي ينجزها المعهد الذي كان بروفنصال ينتمي إليه، والذي عمل ضمن إطاره ومشروعه على تحقيق مجموعة كبيرة من الرسائل والوثائق والقطع المخطوطة، وإخراجها من مجال المخزون المكنوز إلى مجال المتناول المقروء، مسايرة منه لربما للقاعدة التاريخية: لا تاريخ بدون وثيقة، فراكم لنا أدبيات ضخمة.

ـ تحقيقات :

1 ـ كتاب «الجامع الصحيح» لأبي عبد الله البخاري عن نسخة بخط أبي عمران موسى بن سعادة الأندلسي الذي وضعه في مرسية سنة 492 هـ، ونشر بمطبعة كثنار سنة 1927.

2 - كتاب «صلة الصلة» - القسم الأخير - لأبي جعفر بن الزبير، والتي ذيّل بها على كتاب «الصلة» لابن بشكوال، وأضاف لها مجموعة ضخمة من تراجم الأندلسيين والطارئين عليها من الغرباء، ونشر عام 1938 م بالرباط.

3 - كتاب «أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام» للسان الدين بن الخطيب

الذي رتبه على ثلاثة أقسام. وقد نشر ليفي بروفنسال القسم الثاني منه، ويتعلق بدول الأندلس الإسلامية مع موجز لتاريخ دول إسبانيا المسيحية، سنة 1934 بالرباط وأعيد طبعه ببيروت 1950.

-4»مجموعة رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية» نشرها في الرباط عام 1941.

-5»نبذ تاريخية في أخبار البربر في القرون الوسطى»، منتخبة من كتاب «مفاخر البربر» لمؤلف مجهول، ونشر بالرباط سنة 1934 م.

6 - «المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا الحسن» لابن مرزوق الخطيب. ويتناول سيرة السلطان أبي الحسن المريني. ونشر في باريس عام 1925.

7 - «البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب» لابن عذاري، الجزء الثالث.

8 - «آداب الحسبة» لأبي عبد الله محمد السقطي المالقي بمساعدة كولان، ونشر في باريس سنة 1931.

9 - كتاب «آداب الحسبة» لابن عبدون. وقد نشره تحت عنوان «إشبيلية المسلمة في مطلع القرن 12 م» في المجلة الأسيوية، ثم منفرداً سنة 1934.

10 - كتاب «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» لأبي علي بن بسّام (542 هـ) الذي يعتبر كتابه أوفى مرجع لمعرفة حياة أدباء الأندلس ، وقد شارك ليفي بروفنسال ضمن لجنة الترجمة والتأليف التي شكلتها جامعة فؤاد الأول بالقاهرة في نشر الأجزاء الثلاثة من هذا المصدر الهام، وذلك بداية من 1939.

11 - مذكرات عبد الله آخر ملوك بني زيري بغرناطة، أو: «التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة». وقد دونها آخر ملوك الطوائف بغرناطة، وهو عبد الله بن بلقين بن باديس الصنهاجي الذي اعتلى عرش غرناطة من عام 469 هـ/ 1077 م إلى عام 483 هـ/ 1090 م، وهو تاريخ عزله عن ملكه، ونفيه إلى مدينة أغمات حيث توفي، نشر بالقاهرة سنة 1956.

12 - كتاب «المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا» لعلي بن عبد الله النباهي المالقي، وهو يتألف من بابين: أولهما في ولاية القضاء وما يتعلق بها، بينما يتناول الباب الثاني سير مجموعة من القضاة. ويتضمن الكتاب بضعة ومائة ترجمة تتعلق بقضاة من الأندلس وبلاد المغرب وغيرها. وقد نشر هذا الكتاب في دار الكاتب المصري سنة 1948 .

13 - «جمهرة أنساب العرب» لابن حزم، وقد نشره عام 1948 م بمصر عن دار المعارف.

14 - كتاب «نسب قريش» لابن الزبير، وقد نشره في مصر عام 1953 م عن دار المعارف.

15 - «صفة جزيرة الأندلس في العصور الوسطى» عن كتاب «الروض المعطار في خبر الأقطار» لابن عبد المنعم الحميري المتوفَّى عام 726 هـ/ 1326 م، وهو يذكر فيه المدن والقرى وما إليها في قارات الدنيا المعروفة في عصره. ويعتبر ليفي بروفنسال أول من عثر عليه، ونشر عام 1939 م بمكتبة ليدن.

16 - «أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين» مع نبذ من «مختصر كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب» المعروف بـ»المقتبس» لمؤلفه أبي بكر علي الصنهاجي المكنى بالبيدق. وقد نشره ليفي بروفنسال في باريس عام 1928 .

17 - كتاب «رايات المبرّزين وغايات المميّزين» لابن سعيد المغربي، وقد انتقاه المؤلف من كتاب له

باسم «المغرب في شعراء المغرب»، وصنفه في قسمين: الأول في شعراء الأندلس وما إليها، والثاني في شعراء العدوة. وقد نشره إميليو قارثيا قوميث عام 1942 م في مدريد.

18 - «وصف الأندلس» لأبي بكر أحمد بن موسى الرازي الذي يعتبر أول من وضع وصفاً جغرافياً لشبه جزيرة إيبيريا. وبذلك يعتبر مؤسس علم الجغرافيا في إسبانيا الإسلامية (ولد سنة 274 هـ وتوفي سنة 344 هـ).

ـ الكتب التي ألفها أو أعاد نشرها:

1 - «مؤرخو الشرفاء»، وهو عبارة عن دراسة للأدب التاريخي والسير في المغرب الأقصى من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين. وتقع هذه الدراسة في 470 صفحة، ونشرها في باريس سنة 1922 م وهي رسالته لنيل شهادة الدكتوراه الأولى.

2 - إعادة نشر كتاب «تاريخ المسلمين في إسبانيا» الذي ألفه رينهارت دوزي مع تنقيح وترتيب معلومات الأجزاء الثلاثة التي يتكون منها الكتاب، وذلك في عام 1932 م، ليدن.

3 - «إسبانيا المسلمة في القرن العاشر الميلادي» (272 صفحة، القاهرة، 193، و1938 م).

4 - «الحضارة العربية في إسبانيا» (205 صفحة، القاهرة، 1938 م).

5 - «تاريخ إسبانيا الإسلامية» (الجزء الأول، من الفتح إلى سقوط الخلافة، القاهرة، 1944 م).

6 - «تاريخ إسبانيا الإسلامية» (الجزء الثاني، الخلافة الأموية في قرطبة، باريس، 1950 م).

7 - «خلافة قرطبة: المؤسسات والحياة الاجتماعية والدينية والثقافية» (نشره مجمع التاريخ الملكي، مدريد، 1950 م).

8 - «محاضرات عن إسبانيا الإسلامية» ألقاها في كلية الآداب في سنتي 1947-1948 م، القاهرة، 1951 م.

9 - «تاريخ إسبانيا الإسلامية» (الجزء الثالث).

10 - «الإسلام في المغرب والأندلس: دراسات في تاريخ العصر الوسيط»، باريس، 1948.

11 ـ «سياسة عبد الرحمن الناصر الأفريقية»، مجلة «الأندلس» (ج 9، 1946 م).

12 ـ نصوص عربية من ورجلة : لهجة جالا، في شمالي مراكش، وهو رسالته للحصول على شهادة الدكتوراه الثانية، نشر في باريس، 1922.

ـ فهارس المخطوطات:

1 - «فهرس المخطوطات العربية» المحفوظة بالخزانة العامة (الرباط): القسم الأول ووصف فيه 455 مخطوط، باريس 1921 م.

2 - «التقويم التاريخي لمطبوعات فاس» بمساعدة الأستاذ محمد بن شنب، الجزائر، 1922 م.

3 - «المخطوطات العربية في مكتبة الإسكوريال»، الجزء الثالث، ويتعلق بكتب الفقه والجغرافيا والتاريخ في 330 صفحة، باريس 1927 م.

ـ أعمال بلغات أجنبية:

• Lévi-Provençal، Evariste (1894-1956)، Histoire de l›Espagne musulmane، Paris : Maisonneuve et Larose ، 1999.

• Les mosquées de Fès et du nord du Maroc par Boris Maslow; Avec une introduction de Henri Terrasse; et des notes sur six inscriptions de Fès et de Taza، par E. Lévi-Provençal، Le présent ouvrage est une réédition de : Paris : Les éditions d›art et d›histoire، 1937

• Les citations du Muqtabis d›Ibn Hayyan relatives aux agrandissement de la grande mosquée de Cordoue au IXe siècle، The Umayyad mosque in Cordoba : texts and studies. - Frankfurt : Institute for the history of Arabic Islamic science، 2008.

• Séville musulmane au début du XIIe siècle: le traité d›Ibn Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers، Paris: Maisonneuve et Larose، 2001.

• Les historiens des Chorfa: essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle ; suivi de La Fondation de Fez، Paris: Maisonneuve et Larose، 2001.

• Les troubadours et la poésie arabo-andalouse، La Pensée de midi. N. 1، 2000، p. 20-25، Marseille: Actes sud، 2000.

• Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn ‹Abdun، Sevilla : Servicio Municipal de Publicaciones، 1992.

• La Fondation de Marrakech، 462-1070، Mélanges d›histoire et d›archéologie de l›Occident musulman. - Alger: Impr. officielle، 1957.

• Un nouveau récit de la conquête de l›Afrique du Nord par les Arabes، Arabica : revue d›études arabes et islamiques. - T. 1، fasc. 1، 1954، p. 17-52، Leiden: E. J. Brill، 1954.

• Histoire de l›Espagne musulmane ، vol. 3، Le siècle du califat de Cordoue، Paris: Maisonneuve et Larose، 1953.

• La «description de l›Espagne» d›Ahmad al-Râzî : essai de reconstitution de l›original arabe et traduction française، Al-Andalus : revista de las Escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada. Vol. XVIII، 1953، p. 51-108. - Madrid: Consejo superior de investigaciones cientificas، 1933-1978.

• Conférences sur l›Espagne musulmane prononcées à la Faculté des lettres en

ثقافة الاعتراف.

1947 et 1948، Publications de la Faculté des lettres de l›Université Farouk 1er d›Alexandrie (Impr. nationale، Le Caire).

• En relisant le «Collier de la colombe»، Al-Andalus : revista de las Escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada. - Vol. XV، fasc. 2، 1950، p. 335-375. Madrid: Consejo superior de investigaciones cientificas، 1933-1978.

• Histoire de l›Espagne musulmane، vol. 2، Le Califat umaiyade de Cordoue، 912-1031، Paris: Maisonneuve et Larose، 1950.

• Histoire de l›Espagne musulmane . vol. 1، La Conquête et l›émirat hispano-umaiyade، 710-912، Paris: Maisonneuve et Larose، 1950.

• La civilisation arabe en Espagne: vue générale، Islam d›hier et d›aujourd›hui (Maisonneuve et Larose، Paris) 1948.

• La toma de Valencia por el Cid، segun la fuentes musulmanas y el original arabe de la «Cronica general de Espana»، Al-Andalus : revista de las Escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada . - Vol. XIII، fasc. 1، 1948، p. 97-156 . - Madrid: Consejo superior de investigaciones cientificas، 1933-1978 .

• Islam d›Occident: études d›histoire médiévale، Islam d›hier et d›aujourd›hui (Maisonneuve، Paris) ; 7.

• La politica africana de ‹Abd al-Rahmân III : el conflicto entre las influencias omeya y fatimi en el Magrib، Al-Andalus : revista de las Escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada. - Vol. XI، fasc. 2، 1946، p. 351-378. - Madrid: Consejo superior de investigaciones cientificas، 1933-1978.

• Du nouveau sur Ibn Quzman، Al-Andalus : revista de las Escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada. - Vol. IX، 1944، p.347-369. - Madrid: Consejo superior de investigaciones cientificas، 1933-1978.

• Histoire de l›Espagne musulmane: de la conquête à la chute de califat de Cordoue، 710-1031 J.-C، Etudes historiques de l›Institut français d›archéologie orientale du Caire (Maisonneuve، Paris) ; 1.

• Un recueil de lettres officielles almohades: étude diplomatique، analyse et commentaire historique، Paris: Maisonneuve et Larose، 1942.

• Un «zayal» hispanique sur l›expédition aragonaise de 1309 contre Alméria، Al-Andalus : revista de las Escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada. - Vol.

VI، 1941، p. 377-399. - Madrid: Consejo superior de investigaciones cientificas، 1933-1978.

• Un recueil de lettres officielles almohades : étude diplomatique et historique، Hespéris. T. 28، 1941، p. 1-80 ; Paris: E. Larose، 1921-1959.

• Notes de toponomastique hispano-magribine : les noms des portes، le bab as-sari›a et la sari›a dans les villes de l›Occident musulman au Moyen-Age، Annales de l›Institut d›études orientales. - Tome II، 1936، p. [210]-234. - Alger : Institut d›études orientales.

• Les «mémoires» de ‹Abd Allâh، dernier roi ziride de Grenade (conclusion)، Al-Andalus : revista de las Escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada. - Vol. IV، 1936-1939، p. 29-145. - Madrid: Consejo superior de investigaciones cientificas، 1933-1978.

• Le Passé، Maroc atlas historique، géographique et économique. Paris: Horizons de France، 1935.

• Le Milieu indigène، Maroc atlas historique، géographique et économique. - Paris: Horizons de France، 1935.

• Hispano-arabica : la «Mora Zaida»، femme d›Alphonse VI de Castille et leur fils l›Infant D. Sancho، Hespéris. - T. 18، fasc. 1، 1934، p. 1-8 ; Paris: E. Larose، 1921-1959.

• Sur de nouveaux manuscrits de la «Dahira» d›Ibn Bassam، Hespéris. - T. 16، fasc. 1-2، 1933، p. 158-161 ; Paris: E. Larose، 1921-1959.

• Réflexions sur l›empire almoravide au début du XIIe siècle، Cinquantenaire de la faculté des Lettres d›Alger، 1881-1931. – Alger.

• L›Espagne musulmane au Xème siècle: institutions et vie sociale ، Paris: E. Larose، 1932.

_ Alphonse VI et la prise de Tolède، 1085، Hespéris. T. 12، fasc. 1، 1931، p. 33-49 ; Paris: E. Larose، 1921-1959.

• Inscriptions arabes d›Espagne: avec quarante-quatre planches en phototypie ; Leiden: E. J. Brill، 1931.

• Notes d›histoire almohade : un nouveau fragment de chronique anonyme، Hespéris. T. 10، fasc. 1، 1930، p. 49-90 ; Paris: E. Larose، 1921-1959.

• Les manuscrits arabes de l›Escurial décrits d›après les notes de Hartwig Derenbourg ‹Paris: Libr. orientaliste Paul Geuthner، 1928-1941.

• Ibn Tumart et Abd al-Mu›min : le «Fakih du Sous» et le «flambeau des Almohades»، Mémorial Henri Basset nouvelles études nord-africaines et orientales. - Paris: Libr. orientaliste Paul Geuthner، 1928.

• Documents inédits d›histoire almohade: fragments manuscrits du legajo، 1919 du fonds arabe de l›Escorial، Textes arabes relatifs à l›histoire de l›Occident musulman (Libr. orientaliste Paul Geuthner، Paris) ; 1.

• Religion، culte des saints et confréries dans le Nord marocain : notions sommaires، Rif et Jbala. Paris: Maisonneuve et Larose، 1926.

• Un nouveau texte d›histoire mérinide : le Musnad d›Ibn Marzuk، Hespéris.T. 5، 1925، p. 1-82 ; Paris: E. Larose، 1921-1959.

• Textes arabes de l›Ouargha، dialecte des Jbala: Maroc septentrional، Publications de l›Institut des hautes études marocaines (E. Leroux، Paris).

• Six fragments inédits d›une chronique anonyme du début des Almohades، Mélanges René Basset études nord-africaines et orientales. Paris: E. Leroux، 1925.

• Les derniers travaux d›histoire littéraire maghribine [i.e. maghrébine]، 1914-1921، Hespéris. T. 2، 1922، p. 441-443 ; Paris: E. Larose، 1921-1959.

• L›inscription funéraire d›Abou l-Hasan à Marrâkech، Hespéris. - T. 2، 1922، p. 423-425 ; Paris: E. Larose، 1921-1959.

• Les historiens des Chorfa : essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle، Paris: E. Larose، 1922.

• Chella، une nécropole mérinide، Hespéris. T. 2، 1922، p. 1-92 ; Paris: E. Larose، 1921-1959.

• Milai Buchta-l-Khammâr، saint marocain du XVIe siècle، Revue de l›histoire des religions. - T. 76، 1917، p. 206-217. Paris: Presses universitaires de France، 1880.

• Note sur un qoran royal du XIVe siècle، Hespéris. T. 1، 1921، p. 83-86 ; Paris: E. Larose، 1921-1959.

• Les manuscrits arabes de Rabat: Bibliothèque générale du Protectorat français au Maroc، première série، Publications de l›Institut des hautes études marocaines

(E. Leroux‹ Paris) ; 8.

• Notes d›hagiographie marocaine‹ Les Archives berbères. - 1919-1920‹ p. 67-87 ; 25 cm. - Rabat: Comité d›études berbères de Rabat‹ 1915-1919/1920.

• Une liste de surnoms populaires des tribus Djebalah‹ Les Archives berbères. Vol. 2‹ fasc. 4‹ 1917‹ p. 331-336‹ Rabat: Comité d›études berbères de Rabat‹ 1915-1919/1920.

الهوامــش :

1 - لا يفتأ ابن خلدون ينبه إلى تلك العلاقات الوشيجة الصلة بين فساد العمران وسوء حال معمريه، وبين فساد مزاج الكتبة وفساد طرائق الكتابة وصناعة التأليف والتصنيف، ومساوئ المعرفة بالتاريخ، ليسود الاختلال كل شيء، فيختل قلم الكتابة، فعندما ينادي لسان الكون بالخمول والضمور تبادر صناعة التأليف بالإجابة، لينحط الأسلوب وينقلب أرباب الأقلام إلى أرباب بخور وأزلام، فيغدو بقدرة قادر الرّف الذي كان عامرا بالكتب إلى خم دجاج وفراخ، يقول الحسن الوزان واصفا حال أحد القصور الموحدية التي صار: "يعشعش فيها الحمام البوم والغربان والبستان الذي كان من قبل في غاية البهجة، أصبح اليوم مزبلة للمدينة، والقصر الذي كانت فيه خزانة الكتب استعمل جناح منه للدجاج وآخر للحمام، وأصبحت الخزانات التي كانت توضع فيها الكتب أقفاصا لهذه الطيور."الحسن الوزان، وصف إفريقيا، ج.1، ص.101.

2 - إدموند بورك، صورة الدولة المغربية في الأدبيات الإثنولوجية الفرنسية: رؤية جديدة حول أصل السياسة البربرية لليوطي، أمل: التاريخ، الثقافة، المجتمع، ع. 3، 1993، الدار البيضاء، 1992، ص.91.

3 - لا يمكننا أن نتدخل هنا في الحكم على نوازع الخير والشر التي تقاذفت برغبات المستشرقين في بيان حقيقة عملهم لخدمة التراث العربي وفي التعرف على صفاء نياتهم، منساقين وراء غواية الأحكام المسبقة التعميمية حول جمع المستشرقين، إذ يبقى التعميم مسيئاً ومتعذرا، رغم اعتراف الكثير منهم بلا أخلاقية مهامهم، يقول ألفريد بلينت في أحد رسائله لصديق مصري: "إحذروا منا فإننا لا نريد لكم شيئا من الخير، لن تنالوا منا الدستور ولا حرية الصحافة ولا حرية التعليم ولا الحرية الشخصية، وما دمنا في مصر فالغرض الذي نسعى إليه من البقاء فيها هو أن نستغلها لمصلحة صناعتنا القطنية في مانشستر وأن نستخدم أموالكم لتنمية مملكتنا الإفريقية في السودان"، ثم قال: لم يبق لكم عذر إذا أنتم انخدعتم فى نياتنا بعد أن وضح الأمر فيها وضوحا تاما، فاحذروا أن تنساقوا إلى الرضى باستعباد بلادكم وتدميرها." (بيل أشكروفت، وجاريث جريفيث، وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية - المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان، تقديم كرمة سامي، المشروع القومي للترجمة؛ 1681، ص.7.)

4 - سيصبح فيما بعد النواة الأولى لجامعة محمد الخامس.

a f k a r

الملف

معمارية القـــول الفلســـــفي

زهير قوتال *gouttelzahir@yahoo.fr* // شعبة الفلسفة جامعة سطيف 2، الجزائر

1 - اللغة والفكر

أ- علاقة اللغة بالفكر:

من المعلوم أنّ اللغة وعاء التجارب، ودليل النشاط الإنساني ومظهر السلوك اليومي الذي تقوم به الجماعة. فاللغة هي أساس كل أنواع الأنشطة الثقافية، فهي أقرب وأنجح وسيلة لاستقصاء الملامح الخاصة لأي مجتمع كان. ففي كلّ مجتمع تلعب اللغة دوراً بارزاً باعتبارها أقوى الروابط بين شرائح المجتمع الواحد، وهي في الوقت ذاته رمز حياتهم المشتركة وضمان لها. بالإضافة إلى ذلك تُعدّ اللغة رباطٌ يصل الأجيال المتعاقبة فيما بينها، إذ هي وسيلة الاستمرار الشعبي للأمة الواحدة عبر القرون.

كلّ المخلوقات الحية التي عرفها الإنسان لديها نوع من نظام تواصلي أو قُلْ طريقة علامتيّة (من علامة) تمكنها من التواصل مع أفراد فصيلتها، وكذلك الشأن مع أفراد الفصائل الأخرى. (1) إلا أنّ اللغة البشرية مختلفة تمام الاختلاف عن كلّ الأنظمة العلامتية الأخرى، فالحيوان يمكن أن يعبر عن رغباته إلا أنّه لا يمكنه أن يصفها أو يسمّيها (2) أما عند الإنسان فمن دون اللغة كان من الصعب عليه أن ينشئ عالمه الإنساني المتعارف عليه.

فاللغة عند الإنسان وسيلة تُعيد تنظيم المتواصل من التجارب المحسوسة وتأويلاتها المختلفة، فهي عبارة عن عملية تأطير لأفكار ترتّب العالم على نحو يتلاءم مع مقولات الذهن والوجدان المتجسد في اللسان. (3) فالتصورات الذهنية ومحصلات الأفكار الناتجة عن العقل والفهم، والوجدانيات المعنوية المنبعثة من النفس، لا يمكنها جميعاً أن تتحقق عند صاحبها ومنه إلى غيره في الفراغ، بل لا بد لها من أن تتجسد وتتشكل في علامات ورموز بنزولها وانصبابها في الألفاظ المختلفة والصيغ المتنوعة، بحيث تشكّل في جملتها بناءً لغوياً له خصائص وتطبعه وسيرورة تكونه وتحوله في أبعاده التاريخية والنسقية الخاصة ببنيته الدخيلة، (4) فكل «تحقيق فكري-لغوي لا يأتي نسخة مباشرة عن واقع مُعين، إنما يبلور نظرة خاصة إلى هذا الواقع منبثقة عن قالب بنيوي معين، من هنا تلعب الألفاظ والأسماء دورها في تصنيف الأشياء وترتيب الكائنات».(5)

فاللغة ليست أداة للفكر وحسب، بل هي أيضاً القالب الذي يتشكل فيه الفكر، حيث أنّ كلّ جماعة بشرية كائناً من كانت تفكر داخل اللغة وبواسطتها وتتواصل عن طريقها. فاللغة هي المنظم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي والثقافي والعلمي والسياسي، فهناك علاقة تبادلية قائمة أصلاً بين اللغة والفكر بحيث تعبّر هذه اللغة بدقائقها وتنويعاتها عن تطلعات هذا

الفكر ولطائفه. ولذا يبقى التأثير والتفاعلات متبادلة بين اللغة والثقافة الإنسانية على الصعيدين النظري والعملي معا، فلكلّ جماعة إنسانية لها نمط تفكيرها الخاص، وبالتالي طريقة تعبيرها تُرفق بمنطق خاص في فهم الأمور وتبليغها في تراكيب وعبارات توجبها اللغة. (6)

فلا سبيل إذن إلى العلم بما جال في الفكر ما لم يوجد له اللفظ «الذي يطابق المراد وما من مسألة تثبت علاقتها بالشكل اللفظي، إلا وتبين عند التحقيق أنّها تنطوي على معان عقلية والعكس بالعكس» (7) ذلك لأن «حقائق المعاني لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ فإذا تحرّفت المعاني فكذلك تتزيف الألفاظ، فالألفاظ والمعاني متلاحمة متواشجة متجانسة» (8)

فالمعاني ميدانها العقل الإنساني والمجال المعرفي بكل حيثياته، أما الألفاظ والمباني فمجالها بنية اللغة تركيباً وصيغاً، قواعد وبلاغة، وأصوات ودلاليات، فالمعنى ينصاغ باللغة فيتشكل بها فتضفي عليه خصوصياتها التركيبية، وخلفياتها الدلالية والدالية؛ واللغة تتحدد بالمعنى الذي يؤثر فيها تبعاً للفكر الذي أنشأ المعنى وللذهن الذي أنتجه.

وعليه فلا يمكن النظر إلى العلاقة بين الفكر واللغة على أنها علاقة محتوى بحاوٍ أو سلعة بعلبة (EMBALLAGE-MARCHANDISE) فلا يمكن الاستغناء عن اللغة للاعتبارات التي ذكرناها.

وقد حرصت الفلسفة أكثر من غيرها على وحدة اللغة والفكر وتداخلهما ذلك أنّ هذا التداخل والتشاكل يجعل منهما منظومة توليدية ينتج عنها أشكالاً وأساليب وأفكار جمّة (9)

ب- وظائف اللغة:

من المعلوم أنّ اللسانيات حددت عدّة وظائف للكلام، ويكاد أن يجمع علماء اللسان على أنّ للكلام وظيفتين أساسيتين: التواصل أو قل التبليغ والتعبير. (10) فالتبليغ عند اللسانيين وهو الوظيفة الأولى ومعناها أنّ اللغة هي قبل كل شيء أداة للمتخاطبين حتى يتصل بعضهم ببعض للتعامل والتعاون في حياتهم اليومية.

أما التعبير، فإنّ الإنسان كثيراً ما يستعمل كلامه للإعراب عما يجري في نفسه من أفكار وعواطف من دون أن يُبالي بوجود غيره أو بما ينتج عن ذلك من ردود أفعال مختلفة. هكذا يجد الإنسان لنفسه وسيلة لتأكيد شخصيته وإثباتها دون أن تكون له أي رغبة في التبليغ.

وتقتضي مسلمة التعبير أنّ اللغة تعبير عن الفكر بقصد إيصاله إلى الغير أو قل تبليغه إلى الغير، والفكر هو جملة من الأفعال الذهنية أو النفسية مثل أفعال الاعتقاد والظن والرجاء، والشك وغيرها، كما أنّه جملة من المضامين الفكرية المستفادة لغة من الجمل المفيدة او منطقياً من الاستدلالات الصحيحة. (11) كما أنّ للإنسان قدرة في استخدام الكلام في التعبير عن أشياء غير متواجدة في اللحظة، أو قل غائبة، أو مجردة، وحتى الأسطورية والغيبية.

ج- الكلام والخطاب:

كلما وقفنا على لفظ الكلام تبادرت إلى عقولنا دلالته على معنى التواصل إلا أنّ التواصل أعمّ من

الملف.

التبليغ، فيمكن أن يحدث التواصل عن طريق الآلة. أما التبليغ فهو عبارة عن نقل فائدة القول الطبيعي نقلاً يزدوج فيه الإظهار والإضمار. فالمتكلم ليس ذاتاً ناقلة كجهاز الإرسال (12) وإنما هو ذات مبلِّغة، أي ذات لا تقصد ما تظهر من الكلام وحسب، بل تجاوزه إلى قصد ما تُبطن فيه، معتمدة على ما أوردت منه من قرائن وما ورد منها خارجه. (13)

كما أنّ جوهر الكلام الإنساني لا يقوم في مجرد النطق بألفاظ مرتبة على مقتضى مدلولات محددة، لأنّ هذا النطق قد يقع عرضاً كما في حال النوم، والترتيب قد يأتي صدفة كما في حال اللعب، والدلالة قد تنتزع عنوة كما في حال فلتة اللسان، فحقيقة الكلام تكمن في كونه ينبني على قصدين اثنين: (14) التوجه إلى الغير وإفهام هذا الغير. وخصّ علماء الإسلام هذا المعنى للكلام بلفظة «الخطاب»، حيث جاء أنّ «الخطاب هو الكلام إذا وقع على بعض الوجوه وليس كل كلام خطاباً، وكل خطاب كلام. والخطاب يفتقر في كونه كذلك إلى إرادة المخاطب لكونه خطاباً لمن هو خطاب له ومتوجهاً إليه، والذي يدلّ على ذلك أنّ الخطاب قد يُوافقه في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب، فلا بد من أمر زائد به كان خطاباً وهو قصد المخاطب». (15) وعليه يكون معنى الخطاب هو: «اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه». (16) أي توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، فاحترز الآمدي في تعريفه للخطاب بكلمة لفظ عن الحركات والإشارات المفهمة بالمواضعة وقصد بكلمة المتواضع عليه الاحتراز عن الأقوال المهملة، وبعبارة المقصود به الإفهام احترز عن الكلام باعتبار أنّ الكلام قد لا يقصد به إفهام المستمع أما قوله: لمن هو متهيئ لفهمه احترز عن الخطاب لمن لا يفهمه كالبهائم والمجنون والطفل.

فحقيقة الكلام إذن ليست هي الدخول في علاقة بألفاظ معينة بقدر ما هي الدخول في علاقة تخاطبية مع الغير قصد إفهامه أو قل تبليغه، فلا كلام بغير تخاطب. (17) فالتبليغ خطاب يُشرك فيه المتكلم المخاطب المخاطَب في إنشاء كلامه فيكون بذلك إنشاء الكلام من لدن المتكلم وفهمه من لدن المخاطب عمليتين لا انفصال لأحدهما عن الأخرى، وانفراد المخاطب بالسبق الزمني ما كان ليلزم عنه انفراد بتكوين مضمون الكلام، بل ما أن يَشرعَ المتكلم في النطق حتى يقاسمه المخاطب دلالاته. (18) وإذا كانت اللغة وبالتالي الكلام والخطاب هذا هو شأنها فإنّ الفلسفة باعتبارها عمليات فكرية وطرق استدلالية بامتياز، فإنّها لا تنفك على أن تتمظهر في شكل لغوي حتى تثبت وجودها، والفكر الذي لا يتجلى عن طريق اللغة ومن خلالها و بها لا وجود له، بل هو في حكم العدم. وإذا كانت الفلسفة خطاب – فكر موجه إلى الغير قصد إفهامه وتبليغه هذا الفكر فلا يمكن أن يكون هذا الخطاب قولاَ خاصاً لا يفهمه إلا أناس قليلون يعتمدون في كلامهم على مصطلحات وتراكيب ورموز خاصة مغلقة على غيرهم؛ ففي هذه الحالة تفتقد الفلسفة إلى التواصل، وقل إلى التبليغ إلى الغير الذي كانت تقصده بالخطاب، وبالتالي تدخل هذه الفلسفة الخاصة في دائرة العدم بعد أن كانت تطلب الظهور والتجلي، ولا سبيل لها إلى التجلي والظهور إلا في حضن اللغات الإنسانية.

2 - اللغة الطبيعية واللغة الصناعية ومميزاتهما

أ- إرتباط الفلسفة باللغة:

إذا كان التفلسف هو عملية فكرية لا تنفك عن الظهور والتجلي إلا عن طريق اللغة، وأنّ الفكر هو بالقوة ولا يتحول إلى فعل ــ بتعبير أرسطو ــ إلا إذا لبس لباس اللغة حتى يستحق شرف الوجود، فإنّ اللغة الفلسفية ليست الإعلام عن الأفكار والطروحات بواسطة أصوات أو خطوط مرئية ورموز مشفرة مخصوصة، وإنما هي الفعل الذي يخرج منه نص مقروء في لغة إنسانية طبيعية. ومعلوم أنّ النص اللغوي هو عبارة عن تأليف تحته عمليات إنشائية وتصنيعية مختلفة تجعل بعض المضامين الفكرية والأشكال والصيغ التعبيرية الطبيعية تتشابك وتتداخل فيما بينها، بحيث يتولد منها نسيج خطابي واحد «أو قل ينبني منها صرح مشيّد» (19)

ثمّ إنّ القراءة ــ قراءة النص اللغوي ــ هي عملية تأويلية صريحة يصير بها القارئ مشاركاً بوجه من الوجوه للمؤلف في بناء الوحدة الدلالية لهذا الصرح اللغوي المشيد (20)، ولما كان النص المؤلف في لسان طبيعي خاص مختلف عن نص في لسان طبيعي آخر، نظراً لإختلاف بلاغة الأشكال وطرائق الأساليب وأشكال التعبير باختلاف اللغات الإنسانية، لزم أن يأتي الخطاب الفلسفي على مقتضى النصية الخاصة بهذا اللسان الطبيعي الخاص فيكتب بأشكال البلاغة الخاصة به، لا على مقتضى نصية غيره حتى وإذا كان ترجمة له. ولقد بيّنت أبحاث «بنفنيست» Benveniste أنّ ما يعرف في أوروبا بالفلسفة إنما هو شديد التأثر بالبنية اللغوية وأشكال الخطاب اليوناني. (21) بمعنى آخر إنّ الفلسفة الأوروبية الوسيطة والحديثة شديدة الصلة باللغة اليونانية، وإذا كانت الفلسفة الأوروبية تستند إلى اللغة اليونانية الطبيعية وإلى لغاتها الطبيعية المحلية، فإنّه لا شك أنّ لهذه الفلسفة أصولاً خاصة بها ومن الطبيعي والممكن أن توجد أصول فلسفية تختلف عن أصول الفلسفة اليونانية ولا تفتقر إليها في شيء، مما يترتب عليه القول بتعدد الأصول الفلسفية باختلاف الثقافات واللغات الطبيعية وتعددها. ولا يمكن أن ينكر المتفلسف وجود أصول فلسفية تختص بها ثقافة معينة أو تشترك فيها بعض الثقافات دون غيرها، والدليل على ذلك اختلاف الفلاسفة والمفكرين من كل الثقافات والحضارات، فالفلاسفة «ليسوا أمّة واحدة لها مقالة في العلم الإلهي والطبيعي وغيرهما، بل هم أصناف متفرقون وبينهم من التفرقة والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله– أعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى أضعافاً مضاعفة» (22) على حد تعبير ابن تيمية، وكل ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى اللغة الطبيعية وقدرتها على إرساء الاختلاف بين أبناء اللسان الواحد فضلاً عن أبناء الألسن الأخرى.

ب- تعريف اللغة الطبيعية واللغة الصناعية:

كما هو معلوم أنّ اللغة الطبيعية هي لغة تواصلية تعبيرية تمثل كل أبناء اللسان الطبيعي الواحد من جهة، ثم إنّها لغة قادرة على وصف نفسها من جهة أخرى، فالمتكلم باللغة الطبيعية صاحب عادات نطقية معينة يحددها العُرف وهناك الباحث صاحب منهج محدد تحدده عوامل تتصل بطبيعة المادة المدروسة، والمتكلم عند قيامه بعملية التواصل والتبليغ أو التعبير عما يجول في ذهنه أو ما يحوز في نفسه يستجيب لقواعد يرعاها في الكلام إن لم يستطع إدراكها جملة ولا تفصيلاً. أما الباحث فله طريقة يصل بها إلى استخراج هذه القواعد حتى يستطيع أن يُعبّر عنها بالتفصيل.

الملف.

يخضع المتكلم للعرف مستخدماً وسائل لا يعرفها عكس الباحث فإنّه يخضع للمنهج مستخدماً وسائل وطرق للكشف عن وسائل المتكلم. من هنا يمكن القول أنّ المتكلم يخضع لمعايير لغته الطبيعية بينما يرمي الباحث في اللغة إلى وصفها، فهي بالنسبة إليه ظواهر تلاحظ وموضوع يدرس ويبحث. (23)
أما اللغة الصناعية فهي لغة صورية لا تتمثل كل أبناء اللسان الواحد فضلاً عن عدم قدرتها عن وصف نفسها بعكس اللغة الطبيعية. ثم إن الذي يُميز ويُساهم في توسيع الفروق بين اللغة الطبيعية واللغة الصناعية هو البعد التداولي La pragmatique هذا بالإضافة إلى التفاوت الحاصل على المستويين التركيبي والدلالي.
أما البعد التواصلي فقد عدّه الدارسون أكثر المجالات التي تسمح بالكشف عن خصوصيات اللغة الطبيعية باعتبار انّ الوظائف التواصلية هي الخاصية التي تميّز اللغة الطبيعية عن اللغة الصناعية. (24)
من هنا يمكن التمييز بين اللغتين الطبيعية والصناعية كما يلي:
اللغة الطبيعية لها القدرة على تمثيل كل إنسان.
لها القدرة على وصف نفسها، فهي اللغة الوحيدة القادرة على وصف الأنساق الدلالية الأخرى -نحو الأنساق العلمية والمنطقية- بالإضافة إلى كونها لغة فوقية métalangage للأنساق الصورية.

ج- الخصوصيات:
إنّ خصوصيات اللغة الطبيعية التي تتجلى أساساً في هاتين الإمكانيتين تجعل هذه اللغة تقع في «التباسات» وتولّد عدة «مفارقات»، ذلك أنّ قابلية استخدام كلماتها كمستعملة ــ أو قل متداولة ــ من جهة ومذكورة من جهة ثانية، كلّ ذلك يقوّي إمكان الخلط بينهما، أو قل قوة الالتباس بين الاستعمال والذكر وبالتالي يتعذّر التمييز بين مستويات لغوية هي مختلفة في الأصل. (25) إذن هناك اختلافات جوهرية بين اللغة الطبيعية واللغة الصناعية وتتمثل فيما يلي:
اللغة الصناعية (الصورية) مستقلة عن الذات والمقام le contexte، في حين يصعب دراسة تعابير اللغة الطبيعية في استقلالها عن الذات والمقام وعن مكان وزمان الخطاب والتلفظ.
تتوافر اللغة الطبيعية على بنيات متعددة تجعلها تؤدي مجموعة من الوظائف (ـ دلالية تواصلية ــ تركيبية ــ) التي تنفرد بها وبشكل يستلزم أساليب متعددة للفهم والتأصيل، على عكس اللغة الصناعية التي لا تعتمد إلا على ما هو ظاهر وصريح.
اللغة الصناعية تعتمد على البرهان الذي يعتمد المقدمات اليقينية في حين تستند اللغة الطبيعة إلى أساليب مغايرة في الاستدلال وخاصة الحِجاج.
تسمح اللغة الطبيعية بظواهر لسانية معينة مثل التكرار والحشو في الوقت الذي لا تولد فيه اللغة الصناعية سوى تعابير سليمة التركيب، فكل خطاب طبيعي لاينفك عن الغموض والالتباس، على عكس تعابير اللغة الصناعية التي تتميز بالتواطؤ. (26) ثم إنّ اللغة الصناعية قابلة للوصف وصفاً وافياً ودقيقاً بينما يصعب القيام بذلك فيما يخص اللغة الطبيعية. وعليه فإنّ محاولة صورنة ظواهر

اللغة الطبيعية لا يضمن بالضرورة رفع الغموض والالتباس والاشتراك عن تعابيرها، وهو الوضع الذي يعود أصله إلى طبيعة بنية اللغة الطبيعية ذاتها، وكذا الآليات الصورية التي توظفها في تمثيلها وبنائها. وقد أكّدت بعض الدراسات اللسانية أنّ الغموض الدلالي للغة الطبيعية وكذا عدم التحديد اللذان يطبعان بنيتها يحولان دون إمكان وصفها وتمثيلها بواسطة الأنساق الصورية، لكون عملية فهم الخطاب الطبيعي تقضي قراءات متعددة وتأويلات مختلفة تحول أحياناً دون إمكان دراسة الظاهرة اللغوية بشكل واضح وتخريجها تخريجاً كاملاً. (27)

3 - اللغة الطبيعية والبيان:

أ- البيان:

إذا كان كلّ نصّ معرفي هو نص لغوي وهو عبارة عن تأليف تحته عمليات تصنيعية مختلفة حيث تتشابك فيه جملة من المضامين الفكرية وتتداخل فيه الأشكال التعبيرية المتنوعة ينتج عن هذا التأليف نسيج خطابي واحد مكتوب بأشكال بلاغية خاصة بهذه اللغة الطبيعية الخاصة، فيأتي هذا النص على مقتضى هذا اللسان، والأشكال البلاغية التي كتب على منوالها هذا النص يطلق عليها اسم البيان.

والبيان هو وسيلة وآلية تمكّن الإنسان من إبراز المعاني القائمة في الصدور والمختلجة في الأنفس، فيتيح هذا البيان للإنسان أن يكشف عنها ويُيسر له عرضها على الآخرين وفق ما يحدد ماهيتها ويضبط حدود دلالتها. وهو من هذه الناحية اسم جنس يشمل الأنواع التي اعتبرتها البلاغة الإسلامية وسائل إظهار المعنى وإخراجه من طور الكمون بما يسع أفراد المجموعة أن يتداولوه بينهم على الوجه الذي قضت به الحاجة وحملت إليه الإرادة. (28)

فالبيان إذن هو جملة من القواعد المعلومة تحصلها النفس عن طريق كثرة الممارسة والاستعمال لتلك القواعد والتي بواسطتها يستطيع المتكلم أن يؤدي أيّ معنى جزئي يعرض له بعبارات مختلفة في الوضوح مراعياً فروع القواعد عند تأدية هذا المعنى في كلامه وكذلك في كلام غيره، فهو علم يبحث في صور التراكيب من حيث تختلف بها وجوه المعاني أو كما جال في كتب البلاغة هو: «علم يُعرف به إيرادُ المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه» (29) أي على اللفظ، ذلك أنّ الألفاظ هي سمات دالات على المعاني التي هي أفكار في الأذهان ومشاعر في النفوس حيث وُضعت بين الناس ليُعبر كل إنسان عمّا يخالجه في نفسه من تلك المعاني لغيره من الناس عند الخطاب والسؤال. 30)

وقال الجاحظ: البيان «اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان [...] فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع». (31)

لقد جعل الجاحظ أصناف الدلالات على المعاني لفظية وغير لفظية وحصرها في خمسة أمور لا تنقص ولا تزيد، اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال. (32) إلا أنّ النظار وعلماء اللغة جعلوا من الكلام اللساني أهم الأنظمة الدالة وأقدرها على إدراك المعاني لسعة اللغة وثرائها وقدرتها الخلاّقة في الإحاطة بالمعاني وعمقها في التعبير عنها وبعدها العملي في التوسل والتداول والتوظيف.

(33) وينقسم البيان إلى قسمين: قسم تكون فيه المعاني حقيقية ومحكمة وصريحة، أما القسم الثاني فتكون المعاني فيه مجازية أو مشتبهة أو مضمرة ويمكن أن نطلق عن القسم الأول اسم «العبارة» وعن القسم الثاني اسم «الإشارة» باعتبار أنّ هذين المصطلحين هما كلمتان متداولتان في المجال التداولي الإسلامي.

ب- العبارة:

العبارة عند أهل البلاغة هي الألفاظ الفصيحة الدالة على المعاني المركبة بتركيب فصيح بليغ. (34) أما عند الأصوليين فعبارة النص هي عين النص باعتبار أن النص هو اللفظ المفهوم

المعنى، وعين النص أي مطابقته لنفسه، من باب إضافة العام إلى الخاص، فعبارة النص إذن هي لفظ يثبت به حكم سيق الكلام له أو قل هو «النظم المعنوي المسوق له الكلام».(35) وسُميت بالعبارة لأنّ المستدل يعُبر من النظم إلى المعنى والمتكلم من المعنى إلى النظم فكانت العبارة موضع عبور. إذن هي الإعراب عمّا في النفس او ما في الضمير وقد تكون اسم معنى فيكون معناها الإعراب عما في الضمير، وقد تكون اسم جنس فيكون معناها جملة من الألفاظ المأخوذة على ظاهره والتي يتوسل بها المتكلم لبيان ما في نفسه. (36)

ج- الإشارة:

الإشارة قسمان عقلي معنوي وحسي: (37) فالإشارة الحسية تدل على معنى محسوس وذلك بتعيين الشيء للغير بإحدى الجوارح كاليد أو العين ويطلق على هذه الإشارة الحسية اسم «الإيماء».

أما الإشارة العقلية فهي قسمين: اسم معنى واسم ذات، فإذا كانت اسم معنى فإنه يقصد بها فعل إفادة المخاطب بما في الضمير عن طريق صرف الألفاظ المستعملة عن ظاهرها. وإن كانت اسم ذات فيقصد به جملة الألفاظ المصروفة عن ظاهرها التي يتوسل بها المتكلم لإفادة ما في الضمير، (38) فالإشارة إذن تضاد العبارة وقد عرّفها النظار بأنها الثابت بنفس الصيغة من غير أن يُساق له الكلام. (39) وإشارة النص عند الأصوليين هي العمل بما ثبت بنظم الكلام لغة لكنه غير مقصود، ولا سيق له النظم مثل قوله تعالى: وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنّ) (40) فسيق الكلام في هذه الآية الكريمة لإثبات النفقة إلا أنّ هناك إشارة إلى أنّ النسب إلى الآباء لقوله تعالى: الْمَوْلُودِ لَهُ. (41) فإشارة النص هي «ما عرف بنفس الكلام ولكن بنوع تأمل وضرب تفكير غير أنّه لا يكون مراداً بالإنزال». (42)

د- أركان العبارة:

إذا كانت العبارة هي القول الذي تُبين بنيتة الظاهرة المعنى الذي أريد منه، فيكون البيان العباري على ثلاثة أركان أو مبادئ: ركن الحقيقة وركن الإحكام، وركن التصريح.

-1 الحقيقة: إنّ الكلمات التي تدخل في تركيب العبارة هي كلمات مستعملة في ما وضعت له من المعاني في الأصل وضعاً مطابقاً لما عليه الأشياء في الخارج أو في الذهن، (43) والتطابق هو موافقة اللفظ لمعناه، بمعني أنّ لا يكون اللفظ أخص من المعنى أو أعمّ منه بل يدل على تمام ما وضع له

كدلالة «الإنسان» على «الحيوان الناطق»، والبيت على المجموع المركب من حائط وسقف وباب ونافذة. (44)

-2 الإحكام: المقصود بالإحكام هو أنّ العبارة تفيد في استعمالاتها المتنوعة –إن كانت واردة في مواقع أو كانت دلالة على وقائع- معنىً مشتركاً بينها جميعاً بالسوية

وقريباً لا واسطة فيه ومستقراً لا تغيير معه. (45) والمحكم في اللغة اسم مفعول من الإحكام، فالعرب تقول حكمت وأحكمت، وحكمت بمعنى رَدَدّتُ ومنعتُ، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم، وحكمة اللجام في منع الفرس عن الاضطراب وقولك أحكموا السفهاء أي امنعوهم. وبناء محكم أي وثيق يمنع من تعرض له وسُميت الحكمة حكمة لأنها تمنع صاحبها والمتصف بها عما لا يليق به. (46)

والإحكام عند الأصوليين هو ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير، (47) وما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، (48) أي حمل اللفظ على معناه الراجح، (49) وهو أيضاً ما استقل بنفسه عن غيره (50) أي لا يُحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات.

-3 التصريح: هو ما تمّ توضيحه بواضح قاطع لا لبس فيه وذلك ببسط وجلاء قدْرٍ كاف من الألفاظ والتراكيب التي يقتضيها تمام المعنى المبلغ، فالصريح إذن هو ما ظهر المراد منه ظهوراً تاماً بسبب كثرة الاستعمال، (51) والتصريح هو ما عبر عنه الأصوليون بالظاهر وعرفه اللغويون كالآتي: «ظهر الشيء بمعنى تبين، وأظهرت الشيء بيّنته، والظهور بَدْو الشيء الخفي» وعرفه الآمدي (52) بأنه «ما دلّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً». فالظاهر هو المعنى الأصلي المتبادر. فمبدأ التصريح في العبارة هي أن تبسط كل واحدة من الألفاظ والتراكيب الضرورية لإفادة المقصود منها على اعتبار أنّ هذه الكلمات والصيغ جلية لا خفاء فيها ووضاحة لا لُبسَ فيها. (53)

ه - أركان الإشارة:

إذا علمنا أنّ العبارة هي قول حقيقي ومحكم ومصرح به، فقد لزم أن تكون الإشارة قولاً غير حقيقي أو غير محكم أو غير مصرح به، فهي القول الذي تُبين بنيتهُ غير الظاهرة أي المقدرة، المعنى الذي أريد منه، بحيث يكون البيان الإشاري مبنياً على ثلاثة أركان: المجاز والاشتباه والإضمار. (54)

الأول: المجاز

المجاز لغة من أجاز الموضع أي خلفه وقطعه. (55) وجاء في الإحكام في أصول الأحكام: «الانتقال من حال إلى حال، وفي الاصطلاح انتقال اللفظ من جهة الحقيقة إلى غيرها»، (56) وهو كالحقيقة: لغوي وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة وقرينة لغوية كاستعمال المشرع لفظ الإنسان على الناطق فقط، فالمجاز يثبت المعنى المستعمل في غير ما وضع له اللفظ، وأن تكون الألفاظ التي تدخل في تركيب الإشارة مستعملة في غير ما وضعت له في الأصل من المعاني فالإشارة إذن لا تنفك عن قرينة تتصل بسياق الكلام أو بمقامه، وهي التي تنبه على مراد المتكلم منها كما أنّ للإشارة معنى ظاهراً لا يكون هو في الغالب مراداً ومعنى غير ظاهر يكون هو المراد. إذن تقوم مجازية القول الإشاري في كون معناه لا يطابق ظاهر لفظه ولا يستقل عن مقام الكلام. (57)

الثاني: الاشتباه

«من شبَّهَ عليه خلّط عليه الأمر حتى اشتبه بغيره» (58) فالكلام المشتبه هو الذي يحتمل الشيء وخلافه (59) أي أن يكون أحد الشيئين مشابهاً للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز بينهما، فيحمل اللفظ على معنى غير راجح وهو عكس المُحكم الذي يُحمل به اللفظ على المعنى الراجح. (60)

فالمشتبه جُعل على صفة تشتبه على المتلقي –لكونه عليها المراد به- من حيث خرج ظاهرهُ عن أن يدل على المراد به لشيء يرجع إلى اللغة أو العرف، فقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّه (61) ظاهرهُ يقتضي أنّ الله تعالى يُؤذَى وهذا محالُ –سبحانه وتعالى- فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات. (62) وعليه فإنّ مبدأ الاشتباه يعني أن لا تختلف معاني الإشارة باختلاف سياقات استعمالها فحسب بل أن تحتمل التردد بين معانٍ متقابلة في السياق الاستعمالي الواحد ولا يتعين واحد منها إلا بواسطة غير إشارية. فالإشارة تحتمل معانٍ عدة قد لا يترجح بعضها على بعض كما أنّ المُلقي بالإشارة لا يعْبُرُ المعنى المقصود إلى لفظها وتركيبها، كما أنّ المتلقي للإشارة لا يعبرُ من لفظها وتركيبها إلى هذا المعنى، بل كلاهما يحتاج في انتقاله بين لفظ الإشارة ومعناها إلى التوسل بالعبارة. (63)

الثالث: الإضمار

الإضمار هو الإخفاء والاستتار بمعنى كتم الشيء وإخفاؤه وهو عكس التصريح والإظهار، فإذا كانت العبارة تتجه إلى بسط الألفاظ والتراكيب فإنّ الإشارة تختصر من الألفاظ والتراكيب ما تتوفر عليه أدلة من سياق الكلام أو مقامه. ثم إذا كانت العبارة تسعى وتهدف إلى الجلاء والتظهير في الألفاظ والتراكيب فإنّ الإشارة تجيزُ الخفاء فيما أبقت عليه من الألفاظ والتراكيب. (64)

فالإشارة تتضمن من الألفاظ والتراكيب القدر الذي يحصل به إدراك مدلولها مع التعويل على المعارف والمعتقدات والأعراف المشتركة بين المتخاطبين ومع استثمار القرائن السياقية والمقامية، كما أنّ إبدال لفظ أو تركيب في الإشارة مكان لفظ أو تركيب يكافئهما مسمّى يؤثر في مدلولها ويغيّر قيمتها. (65)

بعدما عرفنا كلّ من العبارة والإشارة وبينّا أركان كلّ واحدة منهما يمكن أن نرسم خطاطة بيانية لتبيين علاقة العبارة بالإشارة وتداخلهما:

5 - اللغة الفلسفية ومكوناته

أ- اللغة الفلسفية:

تنقسم اللغة الإنسانية إلى طرفين متباينين بينهما أقوال متنوعة: طرف أيمن وطرف أيسر وبينهما أقسام مختلفة يمكن أن نصطلح على الطرف الأيمن باللغة الذوقية أو قل الصوفية والطرف الأيسر نصطلح عليه باللغة الصورية أو قل المنطقية.

فاللغة الصوفية كما هو معلوم لغة مشبعة بالإشارة بينما اللغة الصورية المنطقية لغة مشبعة

بالعبارة أما الأقسام التي ما بينهما فإنها تتفاوت في عباريتها وإشاريتها بحيث تأخذ من العبارة نصيب ومن الإشارة نصيب، بحيث كلما انتقل القول إلى اليسار أين توجد اللغة الصورية تناقص نصيبه الإشاري وتزايد نصيبه العباري والعكس بالعكس أي كلما انتقل القول درجة إلى اليمين أين توجد اللغة الصوفية تزايد نصيبه الإشاري وتناقص نصيبه العباري، مما يلزم عنه أنّ اللغة الطبيعية التي يتساوى فيها القول العباري والقول الإشاري، تنزل المنزلة الوسطى بين القول المنطقي والقول الصوفي.
انظر الخطاطة البيانية التالي:

من خلال هذه الخطاطة أين تقع اللغة الفلسفية؟

من المعلوم أنّ الفلسفة هي أولاً وقبل كل شيء خطاب –وهو التوجه بالقول إلى المتلقي بغرض إفهامه مقصوداً معيناً- مما يشترط فيه مراعاة وضع المتلقي في الفهم. (66) وللخطاب أصول محددة، وما لم يستقم للمتفلسف بناء قوله على هذه الأصول، فلا يمكن أن يطمع في أن يأتي بالإبداع فيه حتى ولو توفرت لهذا الفيلسوف كل الظروف المادية والاجتماعية والتاريخية والثقافية والسياسة، ذلك أنّ الإبداع الفلسفي يتعلق أساساً بإنشاء الخطاب الفلسفي من حيث هو لغة صريحة وفكر عميق. فاللغة هي المحل الذي يتشكل فيها الخطاب ولا تشكل لهذا الخطاب الفلسفي بغير تأثره بمحله اللغوي. ولما كانت الألسن التي وُضع بها القول الفلسفي متعددة، ولما كان النص في لغة ما غيره في لغة أخرى نظراً لاختلاف أساليب التعبير وأشكال البلاغة باختلاف اللغات، لزم أن يأتي الخطاب الفلسفي على مقتضى نصية هذه اللغة فيُكتب بأساليب هذه اللغة وبأشكالها البلاغية لا على مقتضى نصية غيرها، ذلك أنّ النص هو عبارة عن تأليف تحته عماليات تصنيعية مختلفة حيث تتشابك فيه مجموعة من المضامين الفكرية وتتداخل فيه الأشكال التعبيرية وتمتزج فيه العبارة بالإشارة على نحو خاص ووفقاً لقواعد وأساليب محددة. والأصل في الخطاب الفلسفي أن يأتي الاستشكال والاستدلال فيه على وفق الأشكال النصية للسان الذي يوضع به هذا الخطاب. (67)

واللغة الفلسفية هي غير اللغة المنطقية وإن كانت صلتها بالمنطق تُعدّ من أمتن الصلات وأوثقها، باعتبار أنّ المنطق هو الوسيلة التي اعتمدتها الفلسفة منذ نشأتها. كما أنّ اللغة الفلسفية هي غير اللغة الصوفية ولو أنّ مشابهتها بها تعدّ من أبرز المشابهات لتناولهما

موضوعات ومضامين مشتركة،(68) وعليه فلا تكون اللغة الفلسفية نازلة في أطراف اللغة الإنسانية الأيسر منها أو الأيمن. وهذا لا يعني أنّ الاختلاف في الأقوال الإنسانية يترتب عليه أنّ حقيقة التفلسف لا شأن له بالمنطق ولا بالتصوف، ذلك أنّ تاريخ الفلسفة وواقعها ينقضان هذا التصور. فمنذ نشأة الفلسفة كان المنطق آلةً ومدخلاً لها، كما كانت الحكمة موضوعاً وثمرة لها، وإذا كانت الحكمة هي أصلاً مقصد المتصوف فيكون هذا المتصوف مشاركاً للمتفلسف في طلب الحكمة. هكذا كانت محاولة المتفلسف منذ القدم أن يجمع بين الآلية المنطقية وبين المضامين الصوفية، (69) وهذا ما أراد أن يبيّنه فيلسوف حديث ينتمي إلى المدرسة المنطقية الرياضية ألا وهو برتراند رسل Bertrand Russell، في كتابه «التصوف والمنطق»، وكذلك الشأن في الثقافة الإسلامية فقد حاول أبو حامد الغزالي أن

يجمع في كتبه ومؤلفاته بين المنطق والتصوف.(70)

وعليه فإنّ اللغة الفلسفية وإن اختلفت عن اللغة المنطقية الصورية وعن اللغة الصوفية الذوقية فإنها لا تنفك تستمد من عبارية اللغة الصورية ومن إشارية اللغة الذوقية بحكم أنّ طلب الكمال في التفلسف لا يكون إلا في الوصل بين الآلية المنطقية والمضامين الصوفية، فتكون لغة الفلسفة لا تتمحض – من المحض- فيها لا العبارة ولا الإشارة، وإنما خطاب يمزج بينهما مزجاً. (71)

إلا أنّ هذا المزج لا يكون بالضرورة بالتساوي وإنما يكون على درجات متفاوتة بحيث تختلف اللغة الفلسفية باختلاف هذه الدرجات، ذلك لأنّ العبارة مراتب مختلفة أعلاها، كما رأينا، مرتبة المنطق، وأنّ الإشارة هي كذلك مراتب مختلفة أعلاها مرتبة التصوف، فاللغة الفلسفية التي تمتزج فيها العبارية المنطقية والإشارية الصوفية تنـزل منـزلة مختلفة عن المنـزلة التي تنـزلها اللغة الفلسفية التي تمتزج فيها اللغة الأدبية واللغة العلمية أو اللغة المنطقية واللغة العلمية، أو يتفرّد فيها القول المنطقي أو اللغة الأدبية.

وإذا قمنا بعملية نقارن فيها بين اللغة الفلسفية وبين اللغة العلمية وبين اللغة الأدبية فيكون الاصل في اللغة العلمية هو سيطرة العبارة ذلك لأنّ العالم يحتاج إلى أن يستعمل أقواله في معانيها الحقيقية ويضبط احكامها المخلتفة وأن يصرح بتمام مضامين هذه المعاني والأحكام، فتكون لغة العلم هي حفظ العبارة وصرف الإشارة. (72) أما اللغة الأدبية فالأصل فيها السيطرة والغلبة للإشارة على العبارة، فالأديب أو الشاعر يحتاج إلى أن يستعمل أقواله في معانيها المجازية وبصرف حدودها الفاصلة وأن يضمر قدراً من هذه المعاني والحدود، فتراه يعمل بغير انقطاع على محو آثار العبارة من أقواله معززاً موقع الإشارة فيها فتكون اللغة الأدبية هي حفظ الإشارة وصرف العبارة. (73)

أما اللغة الفلسفية فإنها بخلاف اللغتين العلمية والأدبية، فهي لا تريد أن تصرف الإشارة كما هو الشأن في اللغة العلمية ولا تصرف العبارة كما هو في اللغة الأدبية وإنما تحفظ الإشارة كما تحفظ العبارة وعليه تكون العلاقة البيانية التي تختص بها اللغة الفلسفية هي الجمع بين العبارة والإشارة. (74)

وإذا ما أريد للفلسفة أن تكون معرفة صناعية صرفة تقوم على قوانين الآلة المنطقية وحدها كما أراد لها فلاسفة المنطق الرياضي والفلسفة الوضعية، فلا يمكن لهذه الفلسفة أن تنـزل بمنـزلة المعرفة الأوسع، لأنّ هذه المنـزلة تعود إلى المعرفة غير الصناعية أي المعرفة التي تتوسل اللغة الطبيعية.

إنّ هذه المعرفة الطبيعية يشترك العامة والخاصة في تناقلها والاستفادة منها في التعبير عن مقاصدهم، كما يتفرع عليها ما عداها من المعارف العلمية بتوسط تقريرات وإجراءات وتحويلات يزيد أو ينقص عمقها وتعقيداتها، وعلى هذا فإنّ الفلسفة وإن كانت أقرب المعارف إلى المعرفة التي تتوسل اللغة الطبيعية بمقتضى دخول أقل القيود والضوابط عليها بالمقارنة إلى سواها من المعارف المتخصصة كالعلوم التجريبية أو الرياضية، تبقى الفلسفة على

اتساع مداها، أخص من المعرفة التي تتوسل اللغة الطبيعية الملازمة للغة التداولية. (75)

وإذا كانت اللغة الفلسفية ليست لغة عبارية خالصة ولا هي لغة إشارية محضة وإنما هي لغة تجمع

بين العبارة والإشارة على وجوه مختلفة أو قل على مستويات متفاوتة فإن الجانب العباري فيها يستر الجانب الإشاري منه فتكون الإشارة بمثابة السند للعبارة، وكل ما يُستند إليه يُستمد منه، كما أنّه لا بد أن تكون العناصر الإشارية المستمدة منها عبارة عن دلالات، أي مضامين ومعاني، وعبارة عن علاقات أي استدلالات وأحكام. (76) ولا حياة للفلسفة ما لم يقع وصلها بالأدب الذي هو مجالها التداولي، ذلك لأن الخطاب الفلسفي كتابة مخصوصة، فإنه يشتمل على ما تشتمل عليه الكتابة بالمعنى الأدبي من آليات الإنشاء وأساليب البيان، ومن الآليات الإنشائية للنص الفلسفي طرقه في التركيب وأنماطه في العرض وأشكاله في التوليد، ومن أساليبه البيانية طرقه في التمثيل والاستعارة والتخييل، (77) وإذا كان الأمر كذلك، فكان لا بد لها من المرور من الطور الإشاري حتى تستمد منه كيفيات الخروج إلى الطور العباري، فالأدب هو مستودع الإشارة الذي لا ينفذ، فينبغي لكل فلسفة متى أرادت أن تحيا ولا تموت أن تستأنس بأجمل وأجلّ أساليب الأدب في الإشارة، حتى إذا قام بذلك الفيلسوف أمكنه أن يبني عبارته على مقتضيات الإشارة، فتأتي هذه العبارة موصولة بالمجال التداولي لهذا الفيلسوف ويكون مضمونها أغنى وتأثيرها أنفذ. (78)

فاللغة الفلسفية هي خطاب موصول أي دائم الارتباط بالخطاب التداولي ناهيك عن دوام ارتباطه باللغة الطبيعية، فمهما حاول المتفلسف أن ينجز خطابه على أسس المنطق وآلياته الصورية، فلا تبلغ ثمرة هذه المحاولة حد الإنفصال عن الآثار الحجاجية الجدلية للخطاب التداولي فضلاً عن الآثار التواصلية للغة الطبيعية، لأن اللغة التداولية واللغة الطبيعية يحيطان بكل خطاب، ولا يحيط بهما أي خطاب وإنما يتفاوتان فيما بينهما في هذه الإحاطة، حيث يحيط الخطاب التداولي إحاطة المجتمع المخصوص بأفراده المعدودين

بينما تحيط اللغة الطبيعية باللغة الفلسفية كإحاطة المجتمع الإنساني بأفراده غير المعدودين. (79) وإذا كانت اللغة الطبيعية تتصف بالالتباس، فإن اللغة الفلسفية التي تأخذ بهذه اللغة لا تضرها في شيء هذه الصفة ــ أي الالتباس ــ بل على العكس من ذلك تنفعها نفعاً كبيراً ذلك لأنها تمد الخطاب الفلسفي بإمكانات دلالية هائلة لا تتوفر لخطاب غيره كما تفتح فيه آفاقاً استدلالية واسعة لا نجدها في غيره من الخطابات، ولما كانت اللغة الفلسفية موصولة وصلاً باللغة الطبيعية، فلا مناص لها أن تستمد منها هذه الصفة الالتباسية، حيث تنطبع بها مصطلحاتها كما تنطبع بها تراكيبها. (80)

ب- مكونات اللغة الفلسفية

وإذا كانت اللغة الطبيعية لغة اتساعية والتباسية، فإنها من حيث التركيب تنقسم كما هو معلوم إلى اللفظ والجملة والنص، إلا أنّ هذا التقسيم الثلاثي قد يزدوج بأقسام تركيبية خاصة بحسب مقتضيات الممارسة المعرفية في مجال الخطاب الإنساني، فاللغة العلمية لها أقسام خاصة مشابهة للأقسام العامة للغة الطبيعية وهي ثلاثة أقسام أيضاً وهي: التصور، والقانون، والنظرية، فالتصور هو لفظ العلم الحقيقي والقانون هو جملته الحقيقية، وتكون النظرية نصه الحقيقي. أما اللغة الفلسفية فلها أيضاً أقسامها الخاصة التي تشبه أقسام الكلام العامة وهي: المفهوم والتعريف والدليل، فيكون المفهوم هو

بمنـزلة اللفظ الفلسفي، والتعريف هو بمنزلة الجملة الفلسفية والدليل هو بمنزلة النص الفلسفي. (81)

ثم إذا كانت للغة الطبيعية تراكيب خاصة بها فإنها لا مجال تخضع إلى مجال تداولي خاص بها، (82) والمقصود بالمجال التداولي هو وصف لكل ما كان مظهر من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث الخاص بأمة من الأمم من عامة الناس وخاصتهم. ويقوم كل من التواصل والتفاعل على ثلاثة مبادئ أو أسس: الأساس اللغوي، والأساس العقدي، والأساس المعرفي. (83)

-1 الأساس اللغوي: من المعلوم أنّ اللغة من أقوى الوسائل التي يستخدمها المتكلم لتبليغ مقاصده إلى غيره وللتأثير فيه بحسب هذه المقاصد. (84)

-2 الأساس العقدي: (85) ومن المعروف كذلك أن العقيدة –المعتقدات- لا تقل أهمية في القيام بمقتضيات التواصل والتفاعل بين أصحابها ومعتنقيها، عن الأساس اللغوي.

-3 الأساس المعرفي-العقلي: (86) لا تواصل ولا تفاعل في التراث المشترك إلا بمعرفة متوسلة باللغة ومتقومة بالعقيدة، فما يتناقله المتخاطبون بواسطة لغتهم الطبيعية وما يتعاملون به بموجب معتقداتهم هو جملة مضامين دلالية وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية في الأنفس وتنفتح بها آفاق المعرفة من حول أصحابها.

وتتصف هذه المبادئ الثلاثة بصفتين هما صفة الاستعمال أو قل التداول، وصفة الاستكمال: فلا استعمال بغير تحقيق التواصل والتفاعل بين أفراد هذا المجال التداولي، فيشترط في استعمال اللغة أن تكون مبيَّنة ويشترط في استعمال العقيدة أن تكون راسخة وثابتة، ويشترط في استعمال المعرفة أن تكون نافعة. (87)

أما صفة الاستكمال هو أن يُكمل كل أساس الأسس الأخرى حتى يتحقق الجانب التداولي للغة، فلا استكمال بغير اجتماع اللغوي والتحقيق المعرفي والتقويم العقدي؛ فاللغة ما لم تبلغ معرفة نافعة مستندة إلى عقيدة راسخة فلا كمال فيها، والعقيدة ما لم تقوِّم حقائق مستمدة من معرفة نافعة تتوسل بلغة مبينة، فلا كمال فيها هي أيضاً، وكذلك المعرفة ما لم تحقق قيمته مستمدة من عقيدة راسخة تتوسل لغة مبينة، فلا كمال فيها هي الأخرى.

فصفة الاستكمال في اللغة هو أن تكون مبلغة وفي العقيدة أن تكون مقوِّمة وفي المعرفة أن تكون محققة. (88)

وعليه فكل ما ينسب إلى مجال التداول لا بد وأن يتصف بالاستعمال والاستكمال: فاللغة تجمع بين البيان والتبليغ، والعقيدة تجمع بين الرسوخ والتقويم، والمعرفة تجمع بين النفع والتحقيق.)89) ولما كانت اللغة الفلسفية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: المفهوم والتعريف والدليل، فإن لكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة عبارته وإشارته الخاصة به، فتكون العناصر من الدلالات والعلاقات التي تستمدها عبارة المفهوم من إشارته غير العناصر التي تستمدها عبارة التعريف من إشارته، وغير العناصر التي تستمدها عبرة الدليل من إشارته. 90)

والله أعلم.

الهوامــش :

1 ـ Remy Chauvin, les societé animales, éd Plom, Paris 1963, P51. et Von Frisch, Vie et mœurs des abeilles, éd Albin Michel, Paris 1965, P 159.
2 ـ Emile Benveniste, Problème de linguistique générale, éd Gallimard Paris, 1966, P27, P61.
3 ـ جيرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفية العربية، بيروت، دار المشرق، ط1، 1994، ص 13.
4 ـ رفيق العجم، مقدمة كتاب، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، ج 1، ص VIII.
5 ـ جيرار جُهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، المرجع السابق،ص 13.
6 ـ المرجع نفسه، ص 9.
7 ـ أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، ج 1، ص 116.
8 ـ أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، دمشق، مطبعة الإرشاد، 1964، ج 3، ص 49.
9 ـ Méthodologie philosophique، P154.
10 ـ محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب، بيروت، دار الحداثة، ط 1، 1986، ص 199.
11 ـ عز العرب لحكيم، اللغة والدلالة والصيغة الذهنية في فلسفة أنطون مارتي، كتاب مجالات لغوية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط 2، 1994، ص 119
12 ـ M. Ruyer, La Cybernétique et l'origine de L'information, éd Flammarion, 1954, P137-138, P235.
13 ـ طه عبد الرحمن،اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط1،1998 ص 216.
14 ـ بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، الكويت دار الصفوة، ط 2، 1992، ج1، ص 127-126.
15 ـ الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج 1، ص 8.
16 ـ سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 136.
17 ـ الأسنوي، جمال الدين ابن محمد، نهاية السول، شرح منهاج الوصول في علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية 1984، ج 1، ص 429.
18 ـ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد الكلام،، ص 50.
19 ـ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 131.
20 ـ Michel Meyer, Questions de Rhetoriqe, p75.
21 ـ François Chatelet, Politique de la philosophie, p34.
22 ـ ابن تيمية، الرد على المنطقيين، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط 1، 1993، ج 2، ص80
23 ـ تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، دار البيضاء، دار الثقافة 1992، ص 5.
24 ـ حسان الباهي، اللغة والمنطق، بحث في المفارقات، دار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000، ص 135 وص 137.
25 ـ حسان الباهي، اللغة والمنطق، المرجع نفسه، ص 133، وانظر كذلك:
Jacques Moeschler et Antoine Auchlin, Introduction á la linguistique contemporaine, éd, Arman Colin, Paris 2000, P33
26 ـ حسان الباهي، اللغة والمنطق، مرجع سابق، ص 73.
27 ـ حسان الباهي، اللغة والمنطق، مرجع سابق، ص 74.
28 ـ انظر محمد النويري، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ط 1، 2001، ص 127.
29 ـ الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1985، ص 215.
30 ـ انظر أخوان الصفاء، رسائل أخوان الصفا وخلاء الوفاء، تحقيق خير الدين الزركلي، مصر، المطبعة العربية، 1928، ج 1، ص 316.
31 ـ أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، دار الخانجي، دون تاريخ، ج 1، ص76.
32 ـ المرجع نفسه، ج 1، ص 76.
33 ـ انظر القاضي عبد الجبار، المغني، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، 1965، ج 5، ص 16.
34 ـ كشاف مصطلحات الفنون والعلوم، مرجع سابق، ج 2، ص 116.
35 ـ القاضي عبد النبي الأحمد نكري، مصطلحات جامع العلوم –دستور العلماء، إشراف رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 1997، ص 574. وانظر التهانوي، مرجع سابق، ج 2، ص1162.
36 ـ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج 2، ص 67.
37 ـ انظر كشاف مصطلحات الفنون والعلوم، مرجع سابق، ج 2، ص 200.
38 ـ نفسه. ص 200.

39 ـ الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 27.
40 ـ سورة البقرة، الآية 233.
41 ـ النكري، مصطلحات جامع العلوم، مرجع سابق، ص 116.
42 ـ الراغب، سفينة الراغب، إشراف رفيق العجم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 2000، ص 578.
43 ـ القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مرجع سابق، ص 215، والأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 36.
44 ـ عادل فاخوري، منطق العرب، بيروت دار الطليعة، ط 3، 1993، ص 43.
45 ـ فقه الفلسفة، ج 2، مرجع سابق ص 69.
46 ـ انظر فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مصر، مطبعة كردستان العلمية، 1328هـ، ص 218، وكذلك التهانوي مرجع سابق، ج 2، ص 1489.
47 ـ انظر عبد النبي نكري، جامع العلوم، مرجع سابق، ص 810.
48 ـ التهانوي، مرجع سابق، ج 2، ص 1437.
49 ـ أساس التقديس، مرجع سابق، ص 216.
50 ـ التهانوي، مرجع سابق، ح2، ص 1437.
51 ـ عبد النبي نكري، جامع العلوم، مرجع سابق، ص 583.
52 ـ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 73.
53 ـ فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 2، ص 70.
54 ـ فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 2، ص 72
55 ـ ابن منظور، لسان العرب (مادة جاز) دار صادر
56 ـ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 38.
57 ـ فقه الفلسفة، ج 2، ص 73.
58 ـ لسان العرب، مرجع سابق، ج 1
59 ـ ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ الأشعري، تحقيق دنيال جيماري، دار المشرق، بيروت 1987، ص 64.
60 ـ فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مرجع سابق، ص 218.
61 ـ سورة الأحزاب، الآية 57.
62 ـ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، 1969، ج 1، ص 19.
63 ـ فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 2، ص 73.
64 ـ المرجع نفسه، ج 2، ص 74.
65 ـ المرجع نفسه، ج 2، ص 75.
66 ـ كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم، مرجع سابق، ج 1، ص 749.
67 ـ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص 131.
68 ـ فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 2، ص 95.
69 ـ المرجع نفسه، ص 95.
70 ـ لقد جمع أبو حامد بين علوم الآلة وعلوم المقاصد، حيث ألّف كتباً في المنطق والأصول إلى جانب تأليفه كتباً في الفلسفة والتصوف وعلم الكلام.
71 ـ فقه الفلسفة، ج 2، ص 97.
72 ـ فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 2، ص 61.
73 ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
74 ـ المرجع نفسه، ص 62.
75 ـ فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 17.
76 ـ المرجع نفسه، ج 2، ص 62.
77 ـ المرجع نفسه، ج 1، ص 43.
78 ـ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص 108.
79 ـ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 105.
80 ـ اللغة والمنطق، مرجع سابق، ص 133.
81 ـ فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 2، ص 14
82 ـ اللغة والمنطق، مرجع سابق، ص 137.
83 ـ انظر تفاصيل المجال التداولي العربي الإسلامي عند طه عبد الرحمن، في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 250-244.
84 ـ المرجع نفسه، ص 245.

85 ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
86 ـ المرجع نفسه، ص 246.
87 ـ المرجع نفسه، ص 248.
88 ـ تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 250.
89 ـ التحقيق يعني إثبات المسألة بدليلها، انظر الجرجاني، ص 55.
90 ـ فقه الفلسفة، ج 2، ص 62

المراجع :

1 - الأسنوي، جمال الدين أبي محمد عبد الرجيم، نهاية السول، شرح منهاج الوصول في علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، 1984، ج 1.
2 - أخوان الصفاء، رسائل أخوان الصفاء وخلاء الوفاء، تحقيق خير الدين الزركلي، مصر، المطبعة العربية، 1928.
3 - الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1995، ج 1.
4 - الباهي، حسان، اللغة والمنطق، بحث في المفارقات، دار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000.
5 - بناني، محمد الصغير، النظريات اللسانية والبلاغة عند العرب، بيروت، دار الحداثة، ط 1، 1986.
6 - تمام،حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، دار البيضاء، دار الثقافة، 1992.
7 - التوحيدي، أبو حيان، البصائر والذخائر، دمشق، مطبعة الإرشاد، 1964.
8 - التوحيدي، أبو حيان، الإمتا ع والمؤانسة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1978.
9 - التوحيدي، أبو حيان، المقابسات، تحقيق علي شلق، بيروت، دار المدى، ط 1، 1986.
10 - التهانوي، محمد علي الفاروقي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 1996، ج 1 و2.
11 - الجرجاني، علي الشريف، كتاب التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، 1990.
12 - جهامي، جيرار، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، بيروت، دار المشرق، ط 1، 1994.
13 - الرازي، فخر الدين، أساس القديس، مصر، مطبعة كردستان العلمية، 1328هـ.
14 - الراغب، سفينة الراغب، إشراف رفيق العجم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 2000.
15 - عبدالرحمن، طه، تقويم المنهج في تجديد التراث، بيروت، دار النهضة، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1996.
16 - عبدالرحمن، طه، فقه الفلسفة (1)، الفلسفة والترجمة، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1995.
17 - عبدالرحمن، طه، فقه الفلسفة (2)، القول الفلسفي، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1999.
18 - عبدالرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 2، 2000.
19 - عبدالرحمن، طه، اللسان والميزان، التكوثر العقلي، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1998.
20 - عبدالرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2002.
21 - عبدالرحمن، طه، العمل الديني وتجديد العقل، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1997.
22 - فاخوري، عادل، منطق العرب، بيروت، دار الطليعة، ط 3، 1993.
23 - القزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1985.
24 - القاضي، عبدالجبار، متشابه القرآن، تحقيق محمد زرزور، القاهرة، دار التراث، 1969.
25 - لحكيم، عزالعرب، اللغة والدلالة والصيغة الذهنية في فلسفة أنطون مارتي، كتاب مجالات لغوية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط 2، 1994.
26 - النويري، محمد، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ط 1، 2001.
27 - نكرَي، عبد النبي أحمد، مصطلحات جامع العلم، دستور العلماء، إشراف رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 1997

المراجع باللغة الفرنسية

1 - Remy Chauvin, les societé animales, éd Plom, Paris 1963, P51. et Von Frisch, Vie et mœurs des abeilles, éd Albin Michel, Paris 1965.
2 - Emile Benveniste, Problème de linguistique générale, éd Gallimard Paris, 1966.
3 - Benvenisute, Emile, Problèmes de Linguistique générale éd Cérés-Gallimard-paris-Tunis, 1995.
4 - Meyer, Michel, Questions de Rhétorique, éd le Livre de poche, Paris, 1993.
5 - Mayer Michel, logique, langage et argumentation, Paris, classique Hachette, 1982.
6 - Moeschler, J. et Auchlin,A, introduction à la Linguistique contemporaine, Armand colin, Paris 2000.
7 - Folscheid, Dominiques, et Wunenburger,J.J., Méthodologie philosophique, éd .P.U.F Paris, 1991.

حمو النقاري وتقويم التراث المنطقي الإسلامي العربي

سعيد بنتاجر *Said.bentajar@gmail.com* // جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء

يُركز مؤرخو المنطق في الثقافة الإسلامية على الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي القديم (اليوناني المصدر) كمجال وحيد للبحث في الإنتاج المنطقي العربي الإسلامي. لذلك لا غرابة، من هذه الزاوية، أن يعتبر أي حديث عن منطق آخر غير المنطق الموروث من أرسطو والرواقيين خروجاً عن الموضوع ولغواً صريحاً. فإذا كان من المستساغ عند مؤرخي المنطق في الثقافة الإسلامية أن يستكشفوا علاقة المنطق بأصول الفقه وتأثيره فيها، فإن ما لا يمكن تقبله بسهولة هو الإصرار على البحث عن المنطق في مظان لا يفترض عادة أن نجده فيها، كما هو الأمر بالنسبة للتصوف مثلاً. وفي قراءة النقاري للمنطق في الثقافة الإسلامية نلمح مجالات عرفت تاريخيا باعتبارها مظان للمنطق إلى جانب مجالات أخرى من الصعب على الدارس أن يسلم بأن فيها «منطقاً».
أوقف الدكتور حمو النقاري جزءاً مهماً من مساره البحثي على قراءة التراث المنطقي الإسلامي العربي، مسار تُوّج بأعمال لا غبار على جدتها ودقتها. وهذا ما تظهره الدراسات المنشورة في كتابه: «المنطق في الثقافة الإسلامية» (1) الصادر حديثاً، والتي كتبت في مناسبات سابقة، كان أغلبها على شكل مشاركات في ندوات وأيام دراسية. ليست أعمال النقاري تأريخا مدرسيا لمسار المنطق في الثقافة الإسلامية، بقدر ما هي قراءة منتقاة لأعمال في تاريخ الإنتاج الفكري والمنطقي الإسلامي، من هذا الإنتاج ما هو مُسلَّم بانتمائه المنطقي ومنه ما كانت طبيعته المنطقية محل نقاش ومنه ما هو معدود في الإنتاج غير المنطقي.
ولا يمكن فهم ولا تبرير منهجه في التأريخ للمنطق عند المختصين في المنطق وتاريخه إلا بالاستناد إلى تصوره الخاص للمنطق والفلسفة التي يتبناها بإزائه، والتي نجدها في أبحاث نظرية سابقة، ككتاب «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني بين أبي حامد الغزالي وابن تيمية» (2) وكتاب «منطق الكلام» (3) وكتاب «أبحاث في فلسفة المنطق» (4). لذلك، فإن الكشف عن الأصول المنهجية التي يعتمدها والخيارات الفكرية التي يتبناها ضرورية لتقدير اجتهاده في التأريخ للمنطق في الثقافة الإسلامية.

1 ـ منهج النقاري

لا بد من أن نقف أولا على ما نعنيه هنا بمُصطلح المنطق، إذ نستعمله هنا بمعنيين على الأقل: المنطق من حيث كونه نظرية علمية متميزة، كأن نقول المنطق الأرسطي أو منطق القضايا؛ ومن حيث كونه آليات مستثمرة في الإنتاج الفكري، كأن نقول منطق علم الكلام مثلاً. المعنى الثاني مستعمل هنا على أنه موضوع للدراسة، أما الأول فقد يكون موضوعاً وقد يكون منهجاً.
يمكن إيجاز التوجه العام الذي يطبع دراسات النقاري، سيراً على نهج أستاذه طه عبد الرحمن، في نقد

لقراءة معروفة للممارسات المنهجية للعقل العربي الإسلامي، تعلي من قيمة المنهج البرهاني اليوناني الذي استعمله عدد من مفكري الإسلام، منهم الفلاسفة ومنهم الفقهاء، وتحط من قيمة المنهج التمثيلي الذي استعمله مفكرين آخرين في الثقافة الإسلامية، إنه نَقْدٌ للتوجه الذي يعلي من المنطق البرهاني وسَعْيٌ لإعادة الاعتبار للمنطق التمثيلي. النقد يتوجه بشكل غير مباشر إلى أبي الوليد ابن رشد (5) من جهة، ومدرسة المفكر المغربي محمد عابد الجابري (6) من جهة أخرى، وإعادة الاهتمام بالمنهج التمثيلي في الثقافة الإسلامية يدخل ضمن تقليد فكري معاصر نجد من رواده مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار، وتميز طه عبد الرحمن، بتوجيهه توجيهاً منطقياً مستفيداً من تطور المنطق والمنهج العلمي المعاصر، الذي رد الاعتبار للاستقراء والتمثيل وخفف من سطوة البرهانية في العقلانية المعاصرة.

يُمكن أن نميز في المنهج الذي تبناه النقاري بين مسارين اثنين: مسار يهتم بالجانب المفهومي والآخر بالجانب الاستدلالي. الأول يهدف إلى العودة إلى اللغة الطبيعية لتأثيل المفاهيم المستعملة في المنطق والفلسفة؛ والثاني، يعود إلى الممارسة الواقعية للاستدلال في المقامات الطبيعية، مع استثمار الآليات المنطقية المستجدة في تحليلها. فقد آلَ النقاري على نفسه عدم استعمال المفاهيم المنطقية دون تأصيلها وتأثيلها في المجال التداولي الإسلامي العربي، وفي اللغة العربية من جهة؛ وربط هذا التأثيل بتأثيل آخر في اللغات الأجنبية اللاتينية واليونانية أساساً، والكشف انطلاقا من ذلك على مشترك منسي في أصول المفهوم بين اللغات المختلفة (7). وذلك إيمانا منه بأن المفهوم يرتبط بأفعال وأوضاع إنسانية حسية أولى، وهي بالتالي مشتركة بين جميع الأقوام والأفراد على مرّ التاريخ. فإذا كان لكل مفهوم، مهما بلغ من التجريد، أصلا طبيعيا حسيا فإن هذا الأصل سيكون مشتركا لجميع اللغات، لأن الفعل الإنساني الطبيعي الحسي الأول مشترك، والوضع اللغوي الأول سيكون بذلك مشتركاً. لكن الأوضاع اللغوية التالية على الوضع الأول تسير إلى إخفاء الوضع الأول حتى يصير منسيا في الاستعمال الاصطلاحي للمفاهيم في مختلف اللغات، فتكون الدلالة أو الدلالات الأصلية للمفهوم مشتركاً منسياً. (8) ويستفاد من هذا المجهود في ترجمة الاصطلاح المنطقي المعاصر من جهة، وفي ربط الإنتاج المنطقي الإسلامي العربي الأصيل بالإنتاج المنطقي الغربي ربطا أصليا بدل الربط الاصطناعي الهش.

بموازاة مع ذلك وبالإضافة إليه، استثمر النقاري عدداً من النظريات المنطقية المعاصرة في دراسته لتاريخ المنطق في الثقافة الإسلامية، منها نظريات صورية، كما هو الشأن في «منطق القضايا» والتي استعان بها في دراسة منطق علم الكلام، ومنها نظريات غير صورية، كما هو الشأن في نظرية تولمين الحجاجية. لكن ما يُميز منهجه في استثمار المنطق هو تصوره للبحث المنطقي على أنه ليس بحثاً في الآليات الصورية المنتجة للقطع فقط، بل في الآليات الطبيعية المنتجة للظن والترجيح أيضاً، وهي آليات متأثرة بالمضامين المتعلقة بها وليست صورية خالصة، كما أنها متعلقة بالمقام التداولي الحواري الذي تعمل في إطاره غالبا. من هنا، يجوز اعتبار الاستدلالات الطبيعية في القطاعات الثقافية الإسلامية غير المصنفة في خانة المنطق والفلسفة والعلم حائزة هي أيضاً على منطقها الخاص، لكن الكشف عنه يحتاج إلى منطق غير المنطق الصوري. إن المنطق الأكثر ملاءمة لاستثماره كآلة في دراسة الاستدلال الطبيعي هو المنطق الطبيعي غير الصوري وغير القطعي.

وبما أن استثمار المنطق في دراسة موضوع ما تقتضيه الحاجة المنهجية، والاستدلال الطبيعي يمكن دراسته

بالتوسل بالمنطق الصوري، إلا أن الاستعانة على دراسته بالمنطق الطبيعي والحجاجي ستكون أفضل، لأنها الأقدر على تأطير الملابسات المقامية الممتنعة على المنطق الصوري. لذلك، يغلب المنهج المنطقي الطبيعي غير الصوري وغير القطعي على أبحاث النقاري عموما، ودراسته للاستدلال في الثقافة الإسلامية على الخصوص.
وليس المنطق الطبيعي عنصراً جديداً على مبحث المنطق، بل هو منطق أصيل وقديم قدم المنطق نفسه؛ فالأورغانون الأرسطي، وهو أقدم تصنيف منطقي منسق، يتضمن، بالإضافة إلى كتابي «التحليلات الأولى» (القياس) و«التحليلات الثانية» (البرهان)، كتابي «المواضع» (الجدل) و«التبكيتات السوفسطائية»، وهما عملان يؤسّسان للاستدلال الحجاجي الغالب على الظن. غير أن هذا الجانب أهمله مؤرخو المنطق ومناطقة العصر الحديث لأنه غير تحليلي في مقابل تركيزهم على المنطق التحليلي الصوري.
المنطق الطبيعي إذن منطق يرد الاعتبار للجدل والخطابة كمبحثين وموضوعين منطقيين، وللحجاج كممارسة تداولية ولغلبة الظن كنتيجة. وهو منطق جديد كان نتيجة لثورة نقدية على التوجه الصوري في المنطق، ثورة تزعمها في الفترة المعاصرة كل من شايم بيرلمان (9) وستيفن تولمين (10) لتنطلق بعدهما ما سُمّي عموماً بنظريات الحجاج المعاصرة، ومنها نظريات منطقية: كمنطق الحوار والمنطق الطبيعي والمنطق غير الصوري.
إن اعتماد التأثيل المفهومي واستصحاب المنطق الطبيعي بدل المنطق الصوري فقط، سمحا للنقاري بالتركيز على دراسة الاستدلال الطبيعي كما يرد في الإنتاج الثقافي العربي الإسلامي والغربي انطلاقاً من فكرة أن لكل إنتاج فكري جانب منهجي لا ينفك عن مضمونه، وذلك الجانب هو الذي يجب التركيز عليه في دراسته، لأنه بمثابة الآليات المنتجة له (11).
ومن الاجتهادات المنهجية التي يجب الإشارة إليها في هذا الصدد، والتي تدلل على إجرائية الجمع بين الاجتهاد التأثيلي والاجتهاد المنطقي الاستدلالي، هو تطويره لمنهج طبيعي مبني على تأثيله للمفاهيم المنهجية الكبرى، خاصة تلك المرتبطة بالحقل الدلالي لمفهوم السعي والنهج (12). وهو اجتهاد يمكن أن نقف عنده في فرصة أخرى، لما تحتاجه من مجال أوسع لا يسمح به المقام هنا.

2 ـ في برهانية القول الفلسفي الإسلامي

لعل من ثمرات هذا المنهج ما أسفر عنه تقويمه النقدي لاجتهادات تأريخية للفكر الإسلامي العربي تعتبر النظرية البرهانية الأرسطية كما تبناها فلاسفة وبعض فقهاء الإسلام أدق وأكثر عقلانية ومنطقية من النظريات الاستدلالية التي تبناها غيرهم من النظار في الثقافة الإسلامية، خاصة الأصوليين والمتكلمين.
ففي دراسته لفيلسوفين من الفلاسفة المشائيين، وهما أبو نصر الفارابي وأبو الوليد ابن رشد، يستنتج النقاري تميز الفارابي في نظريته المنطقية عن النظرية المنطقية البرهانية الأرسطية، من خلال إقراره بضرورة خروج العالم البرهاني عن المخاطبة البرهانية إلى مخاطبة جدلية وخطابية تتوسل بالمقدمات المقبولة والمشهورة بدل المقدمات البرهانية؛ كما يستنتج إقراراً رُشدياً مُضمراً يقول بالوصل بين المنطق وأصول الفقه، يناقض الدعوى الصريحة المشهورة عنه بالفصل بينهما. وهو ما يعني إثبات أنه لا يمكن للفلسفة الانفلات من المنطق الطبيعي وبالتالي لا تمتاز عن غيرها من دوائر الإنتاج الثقافي الإسلامي العربي ببرهانيتها.

فالأصل في العالم والفيلسوف، ومن وجهة نظر النظرية البرهانية، أن يختلف عن الجدلي والخطابي، لأن منهجه علمي برهاني استنباطي، وهذا المنهج لا يحوجه في الأصل للتواصل مع الغير، فيكفيه تسلم المقدمات العلمية اليقينية وإعمال قواعد القياس المنتجة لتكون نتيجة قياساته علمية برهانية يقينية، لا مجال فيها للجدل ولا للخطابة. لكن الفارابي يخرج عن هذا الإطار بإقراره بضرورة تواصل العالم الفيلسوف مع غيره، وخصوصاً النظراء له في العلم أو الجمهور من خلال أنواع من المخاطبة غير المخاطبة البرهانية. ينطلق النقاري من هذا الإقرار وتفصيل كيفيات هذا التواصل لتقرير تميز الفارابي عن الموروث المنطقي الأرسطي في طبيعة الممارسة الاستدلالية للعالم والفيلسوف، المنزهة عن استعمال أنواع المخاطبة غير البرهانية كالمخاطبة الجدلية والمخاطبة الخطابية، واجتراحه لطريق غير أرسطي في المخاطبة العلمية تخرج عن الشروط المنطقية التي رسمها المعلم الأول للقول البرهاني. (13)

والأصل في النظرية البرهانية أيضاً هو تميّز القول البرهاني المؤطَّر بالمنطق عن غيره من الأقوال الجدلية والخطابية، وقد عرف عن ابن رشد تنزيله لهذا التمييز في قراءته للإنتاج النظري في الثقافة الإسلامية. يقف النقاري عند قضية مُحددة تتمثل في موقفه الرافض لإدماج المنطق في أصول الفقه، وهو الإدماج الذي كان الغزالي رائده الأول. لكن النقاري يلزمه، من خلال إقراراته التي استقاها من مواضع مختلفة من كتاباته، بموقف مناقض. يظهر هذا التناقض في التقابل الذي يقيمه النقاري بين القول الأول لابن رشد الذي يعترض فيه على إدخال المنطق في أصول الفقه وما يلزم عن أقوالِ أخرى في كتاب الخطابة حيث يربط فيها بين الفقه والخطابة من جهة وضرورة التمكن من المنطق بالنسبة للخطيب من جهة ثانية. (14)

3 ــ في منطق علم الكلام

وعلى عكس هذا المسار النقدي لبرهانية القول الفلسفي المشائي العربي الإسلامي، سلك النقاري مساراً مُعاكساً في تناوله للاستدلال الطبيعي في حقول القول الفكري العربي الإسلامي الأخرى، خاصة في علم الكلام والتصوف. لينتهي به المسار إلى إثبات عقلانية ومنطقية التنظير المنهجي في علم الكلام، وذلك باستثمار مناهج منطقية حديثة.

توسل النقاري في هذه المحاولة بثلاثة مناهج منطقية حديثة ومعاصرة في قراءة هذا التراث: الأول هو الحساب المنطقي القضوي: استعمله في ترميز وصورنة العلاقات المنطقية في الاستدلال الكلامي. إذ مَيّز في القول العقدي الكلامي بين الدليل العقدي والحكم العقدي وعلاقة الدلالة المنطقية من الدليل العقدي إلى الحكم العقدي. وميز في الدليل العقدي بين نوعين: -1 الدليل العقدي المعين؛ -2 الدليل العقدي المضاد للدليل العقدي المعين؛ وفي الحكم العقدي بين نوعين أيضاً: -3 الحكم العقدي المعين؛ -4 الحكم العقدي المضاد للحكم العقدي المعين. وحول كل عنصر من هذه العناصر الأربعة إلى رمز منطقي (متغير قضوي) يميزه عن غيره وحدد العلاقات الاستدلالية الممكنة بين هذه العناصر الأربعة باستثمار الروابط المنطقية القضوية (الفصل والوصل والشرط والتشارط والنفي)؛ (15)

المنهج الثاني هو ما يُسمى بـ»نموذج تولمين» وهو نموذج منطقي لصورة الدليل الطبيعي، قدمه تولمين بديلاً عن الصورة القياسية في المنطق الاستنباطي. استثمر النقاري هذه الصورة الاستدلالية، التي تأخذ بعين الاعتبار المعطيات ودلالتها على النتيجة بتوسط قاعدة مؤسسة على أساس ما، لدراسة الاستدلال

الكلامي وبيان جدته ومنطقيته على ما تشترطه هذه النظرية. تأكيدا على أفضلية المنطق الطبيعي في دراسة الاستدلال الطبيعي بشكل عام والكلامي بشكل خاص؛ (16)

أما المنهج الثالث فهو ما يمكن تسميته بالمنطق الجدلي، الذي يجعل من الحوار المقام الأصلي للاستدلال، حيث تحضر الحجج ويحضر المتحاجون ويتبادل فيها المتحاجون الأدوار الجدلية. وليس هناك منطقاً جدلياً واحداً بقدر ما توجد نظريات منطقية جدلية كـ«الجدل الأرسطي» و«منهجية المناظرة» و«منطق الحوار» و«المنطق غير الصوري» و«الجدليات الصورية» و«التداوليات الجدلية» وغيرها. استفاد منها النقاري آليات منهجية في تحليله للاستدلال الكلامي.

إن استثمار هذه المناهج لدراسة الاستدلال الكلامي وملاءمتها له تُبَيّن بجلاء خضوع الإنتاج الكلامي الإسلامي لمناهج دقيقة تقصر عن كشفها المناهج المنطقية الصورية، سواء كانت برهانية أرسطية أو صورية خالصة معاصرة. إن هذه المناهج لا يمكن كشفها إلا باستثمار ما استجد في البحث المنطقي الطبيعي المعاصر بمدارسه وتوجهاته المتعددة، مع التمكن من اللغة التي مورست بها تلك الاستدلالات الطبيعية. ولا يفيد ذلك في تدقيق الأحكام المرسلة على التراث الفكري الإسلامي العربي فحسب، بل حتى في المساهمة بتلك الآليات المنهجية الأصيلة في تطوير البحث المنطقي الطبيعي المعاصر. وهو الجهد الذي تتبناه المدرسة المنهجية التي أرساها طه عبد الرحمن (17) وحمو النقاري.

الهوامــش:

1 ـ حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013.

2 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013.

3 ـ حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان، الرباط، 2005.

4 ـ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013.

5 ـ نجد هذه التقويم الرشدي في كتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" وبدرجة من الدرجات في كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة".

6 ـ يصنف الجابري في مشروعه "نقد العقل العربي" الاستدلال القياسي الكلامي والفقهي ضمن النظام المعرفي البياني المقابل للنظام المعرفي البرهاني الذي صنف فيه القول الفلسفي المشائي. أنظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص. 131.

7 ـ أنظر: حمو النقاري، المشترك المنسي، المدرسة العليا للأساتذة، تطوان، 2000.

8 ـ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، ص. 20

9 ـ Chaim Perelman et Lucie Olbrechts-tyteca, Traité de l’argumentation: La nouvelle rhétorique, PUF, Paris, 1958.

10 ـ Stephen Toulmin, The Uses of Argument, Cambridge University Press, Cambridge, 1958.

11 ـ النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، ص. 5.

12 ـ أنظر: النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، ص.64-29.

13 ـ النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، ص. 14-10

14 ـ نفسه، ص. 44-43.

15 ـ نفسه، ص. 66-52.

16 ـ نفسه، ص. 61.

17 ـ نجد ذلك في كتابات طه عبد الرحمن التي تضمنت اجتهاداته التقويمية والمنطقية، مثل: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" و"تجديد المنهج في تقويم التراث" و"اللسان والميزان أو التكوثر العقلي".

حمو النقاري وإدخال درس التفكير النقدي إلى الجامعة المغربية

أحمد الفراك elfarrak@gmail.com // أستاذ الفلسفة والفكر، جامعة عبد المالك السعدي

لماذا حمو النقاري؟

في البداية لا بد من الإعلام بأنني أكتب عن الدكتور حمو النقاري اعترافاً بجميله الذي لم ينقطع ولا أدعي إمكان رده إليه، فهو أستاذي تعرفتُ عليه مباشرة في حصص محاضرات الدرس المنطقي طيلة خمس سنوات متتاليات خلال مدة التكوين في السلكين الثاني والثالث من 1995 إلى 1999 سنة تخرجي في شعبة الفلسفة ضمن طلبة وحدة «مناهج المنطق وتطبيقاتها في العلوم» تحت إشراف أستاذنا الفيلسوف الدكتور طه عبد الرحمن الذي تقلد مسؤولية النهوض بالدرس المنطقي العربي المعاصر في الجامعة المغربية وخارجها.

الدكتور حمو النقاري وهو من مواليد 25 يناير 1951 بمدينة سوق أربعاء الغرب، درس بكلية الآداب والعلوم الانسانية بمدينة الرباط سنوات الإجازة والسلك الثالث والدكتوراه، وقد التحق بالكلية أستاذاً محاضراً وعمره لا يتجاوز 27 سنة، أي عام 1978 تقريبا.

تعرف على الدكتور طه عبد الرحمن في جامعة محمد الخامس في بداية السبعينات من القرن العشرين، وتأثر بجديته وجهده واجتهاده وتجديده، وبفضل نجابته في التكوين والبحث على يد هذا الفيلسوف اطلع على منهجيات علم المنطق المعاصر من أحد أكابره، معترفاً بأن ما وجده عند أستاذنا طه على المستويين المنهجي والمعرفي مالم يجده حتى في الجامعات الفرنسية التي تدرس المنطق آنذاك. ويقول عن هذا التلمذة «فتحت أمامي آفاق معرفية وعلمية ولغوية، فكانت مناسبة لبروز جملة من الإشكالات النظرية في ذهني، وأنا آنذاك طالب في شعبة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. هذه الإشكالات النظرية هي التي ستتحكم فيما بعد في اختياراتي لمواضيع البحث والنظر في مواضيع ستكون محطات نظرية لتحضير شهادة أكاديمية في المستقبل». (1)

25 يناير 2016 حصل أستاذنا النقاري على التقاعد وغادر وظيفة التدريس رسمياً بالجامعة التي قضى فيها 38 سنة من العطاء العلمي في حقول المنطق وفلسفته. فما هي ثمار هذه التجربة المتفردة في الساحة الجامعية اليوم؟

بذل حمو النقاري جهداً كبيراً في تقريب المنطق المعاصر ومدارسه ونقل إشكالاته ومسائله وقضاياه إلى جيل بكامله في الجامعة المغربية خصوصاً والعربية على وجه العموم، تقريباً واعياً بضوابط التقريب وواجبات التعليم.

المنطق في الجامعة المغربية

لا شك أن هناك جهوداً كبيرة من أساتذة وعلماء بذلت في سبيل استئناف الدرس المنطقي في الجامعة المغربية، سواء منها التي أوقفت المنطق على المحصول القديم أو تلك التي انفتحت على الدرس المنطقي المعاصر، إلا أن مرحلة الثمانينات إلى اليوم عرفت تقدما غير مسبوق بفضل مجهودات المدرسة المنطقية التي أسسها الفيلسوف وعالم المنطق طه عبد الرحمن رغم ما كان يكابده من عوائق من طرف دعاة الجمود والفكرانيين، يقول عن هذه المعاناة «قمت بتدريس مادة المنطق بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط رغم ما كنت أجده من صعوبات وتحديات في تطبيق برنامجي في المنطق داخل الجامعة، وخصوصا أنه لأول مرة يُدرَّس ويُعرَّب المنطق الحديث في الكلية، فساهمت بقوة في ترسيخ تدريس علم المنطق داخل الجامعة المغربية وفي تعريبه». (2) الأمر الذي تلقفه أستاذنا النقاري مستوعباً ومُبدعاً، ومعه ثلة من الأساتذة والباحثين وما لا يحصى من الطلبة في الجامعات العربية والأجنبية.

من درس أو طالع مكتوبات الأستاذ النقاري يكتشف الجهود العلمية والفكرية المتصلة بالمنطق وفلسفة المنطق من خلال مؤلفاته التي قاربت عشر مؤلفات نفيسة تستشكل قضايا منطقية وفلسفية دقيقة، وتنتقل بين تجديد النظر في تاريخ وأقضيات علم المنطق وبين معانقة المشكلات والإشكالات المنطقية المعاصرة، لتنفتح على آفاق واعدة في الدرس المنطقي في المغرب وخارجه. ويتبين ذلك جليا من أبحاثه المنشورة في المنطق، (3) والتي منها:

- المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، مطبوعات ولادة، الدار البيضاء، ط1، 1991.
- المشترك المنسي، مطبعة الطوبريس، منشورات دفاتر المدرسة العليا للأساتذة، تطوان، ط1، 2000.
- منطق المدافعة العقدية، دار التنوير، القاهرة، ط1، 1990.
- نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، مطبعة رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2012
- منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014
- منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ط1، 2006.
- المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013
- أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013
- في منطق بور رويال، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013

من درس أو طالع مكتوبات الأستاذ النقاري يكتشف الجهود العلمية والفكرية المتصلة بالمنطق وفلسفة المنطق من خلال مؤلفاته التي قاربت عشر مؤلفات نفيسة تستشكل قضايا منطقية وفلسفية دقيقة.

لا أظن أنني استوفيت أستاذنا حقه من خلال هذه الكلمات والخربشات المستعجلات، فهو ـ كما يعرفه الوسط الجامعي أساتذة وطلبة ـ الزاهد فيها الملتفت عنها. وإنما يُعلِم عنه عِلمه وخُلقه. ونحن علينا الاعتراف والتعريف بفضل وعلم من سَبق وصَدق.

• مُعجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016.

التفكير النقدي

في بحر دراستنا وتكويننا في السلك الثالث في شعبة الفلسفة وبالضبط في وحدة «مناهج المنطق وتطبيقاتها في العلوم»، اطلعنا مع الأستاذ النقاري على أغلب المدارس المنطقية القديمة منها والمعاصرة، ومن هذه الأخيرة تعرفنا ولأول مرة في تاريخ الجامعة المغربية (4) على مبحث منطقي مخصوص غايته إقدار المتعلم على ممارسة الفحص والانتقاد، أي تمكين الطالب من اكتساب مهارات وقدرات تجعله عارفا ببيئة التدليل ومتمكناً من التفاعل مع ما يعرض عليه من عروض تكتسي صبغة تدليلية. هذا المبحث أو قل هذا الاجتهاد المنطقي المعاصر الذي طور النظر المنطقي وخلصه من قيود وحدود المنطق التقليدي ـ مُشككاً في ملاءمته وصورنته وكفايته التدليلية ـ هو ما عرفناه مع أستاذنا النقاري بعنوان «الفكر النقدي» وتعرفنا على أعلامه ومسائله وقضاياه المعاصرة، إلى جانب مباحث منطقية أخرى مثل منطق المفارقات ومنطق تقويم الأدلة والمنطق التطبيقي...

بعدما اطلعنا في السنة الأولى من التكوين على منطق الحوار بوصفه مقدمة للفكر النقدي، وخاصة مسألة الاعتراض على الأدلة بوجهيها الجدلي والتناظري، وتعرفنا على نسقيها الاستنباطي والاستقرائي، انتقلنا في السنة الموالية (1999-1998) إلى بالتفكير النقدي الذي هو أرقى ضروب المخاطبة العاقلة، بتركيزه على عمليات التدليل (مكوناته وبنيته) في سياقه الطبيعي والواقعي والتواصلي، وهو ما يشترك فيه مع المنطق الطبيعي. بعد حصول الشك في قدرة المنطق الصوري على تقديم نماذج للتفكير تواتي الاحتجاجات الطبيعية وما تتطلبه من تقويم واعتراض نظراً لعجزه عن استيعاب اللغة الطبيعية.

بتعلم التفكير النقدي يتعلم المدلِّل جودة النظر أو قل: جودة التعقل في كيفيات التدليل (نصب الأدلة وتبين قوة الأدلة في الإسناد وفي الملاءمة للمسنَد، وتهيؤ المدلِّل لتقديم الدليل أو الاقلاع الاعتقاد...) وكيفيات التعامل مع الخطاب التدليلي، فيمتلك قدرات تعاملية تدليلية تُنجِح تحاوره وتحاججه مع المستقبِل لتدليله، بحيث يصير المدلِّل متمكنا من فحص ومعالجة الاحتجاجات الموجهة إليه وكشف طبيعة تدليلها وقصود أصحابها.

والغرض من تعليم المنطق عند أصحاب هذا التوجه هو «إثبات مجموعة من القدرات والاستعدادات والتهيؤات التي تعد مفيدة في التحليل النقدي في قضايا الشأن العام وليس فقط في القضايا النظرية والقضايا التقنية المنتمية لتخصصات معرفية محددة»، (5) فيتسع علم المنطق ليس فقط لقوانين

اللزوم وما يتصل بها من تقنين لفعل تقديم الأدلة لإثبات مدلول ما أو لإبطاله، بل لتوجهات جديدة تهتم بمنطق المفارقات والمنطق الطبيعي ومنطق الشبه أو المنطق الغامض والخطابة الجديدة...الخ

لا شك أنه بإتقان استعمال تلك المهارات الفحصية والنقدية المخصوصة نتمكن من تجويد قدرة العقل الاحتجاجية التدليلية، سواء في اتجاه إثبات دعوى معينة أو في اتجاه إبطالها، ناهيك عن فوائد هذا التفكير التربوية والبيداغوجية والأندراغوجية في مختلف أسلاك ومؤسسات التربية والتعليم والتكوين، بعيدا عن أنماط التفكير السفلى من قبيل التفكير السفسطي والتفكير العاطفي والتفكير الفكراني. فعندما يسعى المُخاطِب أو المدلِّل إلى نيل مراده أو تقويم هذه الإرادة، فهو مُعرض للاعتراض عليه وطلب إثبات صحة ما يدَّعيه من طرف المخاطَب بالتدليل، فيكون آنذاك مؤمناً بنسبية قوله وإمكان رد دعواه من غيره، وعدم ادعائه الصدق المطلق في أقواله، أي أنه يستحضر دوماً بأنه في حاجةٍ إلى تصحيح غلطه إن غلط وقبول نتائج الاعتراض عليه إن ظهرت صحة تدليل خصمه أو بان تهافت تدليله هو.

نخلص في النهاية إلى أن الدكتور النقاري بذل جهداً كبيراً في تقريب المنطق المعاصر ومدارسه ونقل إشكالاته ومسائله وقضاياه إلى جيلٍ بكامله في الجامعة المغربية خصوصاً والعربية على وجه العموم، تقريباً واعياً بضوابط التقريب وواجبات التعليم، فكان بحق أنموذجاً للأستاذ المجد الذي يرقى بنظره إلى التدليل العقلي عندما يهوي الناس في الدعاوى الفكرانية والسفسطية، وينهض إلى البحث الجاد لما يكتفي الآخرون بالتقليد والترجمة الحرفية.

وفي الأخير لا أظن أنني استوفيت أستاذنا حقه من خلال هذه الكلمات والخربشات المستعجلات، فهو ــ كما يعرفه الوسط الجامعي أساتذة وطلبة ــ الزاهد فيها الملتفت عنها. وإنما يُعلِم عنه عِلمه وخُلقه. ونحن علينا الاعتراف والتعريف بفضل وعلم من سبق وصدق.

الهوامــش:

1 ـ حوار مع الدكتور حمو النقاري، في موقع http://libya-1.blogspot.com/2008/10/1.html

2 ـ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص 18-17.

3 ـ نعرف يقيناً أن للأستاذ النقاري بحوثاً منطقية قيمة في طريقها إلى النشر مما سيثري المكتبة المنطقية المعاصرة.

4 ـ حاولنا مراراً البحث في المكتبة العربية عموما والمغربية خصوصاً وفي الجامعات ومقررات الفلسفة فلم نعثر على أثر لهذا التخصص الذي انتُبه إليه فيما بعد وعُد من صميم البحث في المنطق وتاريخ العلوم والفلسفة التطبيقية.

5 ـ مقتطف من محاضرة للأستاذ النقاري لطلبة السلك الثالث يوم 06 فبراير 1999.

الدراسة المضمونية «الداخلية» لكتاب نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي لحمو النقاري

حنان برقرق *hananeberegrag@gmail.com* // باحثة من الجزائر، متخصصة في المنطق

مقدّمة:

يزخر التراث الفلسفي الإسلامي بأعمال واجتهادات فكرية راقية، مبدعة وفريدة من نوعها، إذ أن الباحث المطّلع على هذه الآثار والأفكار يجد نفسه أمام عقل إسلامي محض يحاكي خصوصية المجال الذي ينتمي إليه.

أو لم يشهد التاريخ لأعمال الكندي، الفارابي، وابن رشد، ألم يكن هذا الأخير سفير الفلسفة الأرسطية للغرب ألم يكن حاكي لسانها للآخر، الذي جحد القدرات الفلسفية الإسلامية وغيّبها، وأقر وعلى لسان مستشرقيها أمثال «أرنست رينان» وغيره أن «الفلسفة الإسلامية مجرد فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية».

لتكون جل الاجتهادات والرؤى الفكرية الإسلامية تحمل وفي جوهرها طابعها الذي يقيها الذوبان في محيط الفلسفة اليونانية، هذا ما أراد المؤلف حمو النقاري إيصاله للقارئ من خلال مصنفه الحامل لعنوان: «نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي»، وعلى عكس ما يُشاع أن الفارابي قد حذا النعل بالنعل للمعلم الأول أرسطو نجد هذا الكتاب كرؤية معارضة لهذا الإدعاء، بالحجة والدليل، حتى أن الفارابي قد تجاوز أرسطو في عدة محطات ومناسبات، كتلك التي تتعلق بمجال التداول العلمي وإشراك الجمهور فيه.

المبحث الأوّل : في طبيعة تبعية التفلسف العربي القديم

يُحدد لنا المؤلف حمو النقاري في هذا المبحث وجهة نظره من مسألة تبعية التفلسف العربي القديم، حيث يستشهد بالمبادئ التي حددها الكندي في أن ضرورة الإقتداء والاقتفاء يجب أن تكون على ثلاثة مستويات:

1 ـ ضرورة التحصيل: أي وجوب الاشتغال بفروع العلوم الأخرى، وعدم الاقتصار على الدعوة المحمدية فقط

2 ـ ضرورة التجديد: لا يجب الوقوف عند حد التأثر بالتراث اليوناني بل على الفيلسوف أن يجدد

3 ـ ضرورة التقويم: الاستفادة من الأقوال الحكمية (الفلسفية)، في تأويل الأقوال الملية (الدينية) وفهمها.

ومِما تقدم فمنطق الفارابي لم يكن مقلداً، بل كان فاعلاً ومجدداً ومطوّراً، بحيث زاوج بين المنطق

الأرسطي ومجال التداول الإسلامي. (1)

المبحث الثاني : لا للعلم بالشهادة نعم للعلم بالحكمة الإنسانية

بخلاف أرسطو الذي يرى أن العلم إما أن يكون قياساً (*) أو استدلالاً (**)، يقسم الفارابي المعلوم إلى نوعين: نوع يحصل لنا بفعل الاستدلال ونوع يحصل لنا دون استدلال*؛ والعلم الحاصل من دون استدلال يتفرع إلى أربعة أنواع: «المقبولات، المشهورات، المحسوسات، المعقولات الأول»، فالمقبولات هي تلك الأحكام التي نأخذها عن الغير، وهي مقبولة عند واحد مرتضى أو نفرين، في حين المشهورات: هي الأحكام الأكثر انتشاراً عند أكثر الناس أو عند علمائهم، أما المحسوسات فهي الأحكام الجزئية المدركة بإحدى الحواس الخمس، وأخيراً المعقولات: هي مقدمات كلية يقينية ضرورية حاصلة بالطبع الأحكام الفطرية، ويكون ترتيبها كالتالي: (2)



ويمكن اعتبار أن المعقولات الأول + المحسوسات بالمرتبة العليا، في حين أن المشهورات والمقبولات هي أخس وأدنى درجات المعلوم لكوننا نعتمد فيهما على شهادة غيرنا لا على ذواتنا.

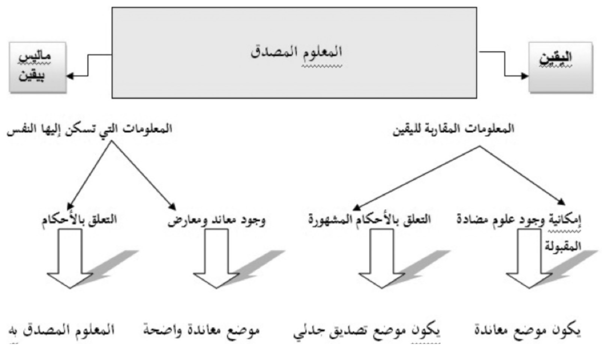
وقد أدرج الفارابي المشهورات (***) والمقبولات في صنف المنقول، ومنه فالفارابي أنقص من قيمة العلوم النقلية وأعلى من قدر العلوم العقلية «المعقولات + المحسوسات»، لأن الأولى تمتاز بالنسبية والثانية بالمطلقية والتعالي.

- المبحث الثالث:

من سكون النفس إلى مقاربة اليقين فاليقين؛ من الخطابة (****) والبلاغة إلى الجدل فالعلم

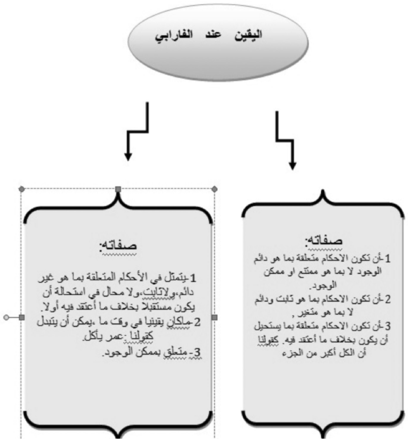
إن برهان الفارابي ينحو منحى العلم اليقيني، واليقين عنده هو «التصديق الجازم» وهو يعني المطابقة بين الوجود الذهني مع الوجود الخارجي، والتصديق بهذا المعنى نوعان: تصديق «بما هو صادق في الحقيقة» وتصديق «بما هو كاذب « المرادف لـ»التصديق الكاذب».

المعلوم المصدق: هو حين يتجاذب فيه طرفان من جهة ما هو يقيني ومن جهة أخرى ما هو ليس بيقيني تتوسطه معلومات من بينها ما تتعلق بمعلومات «مقاربة لليقين» وأخرى «تسكن إليها النفس»



«التصديق البلاغي» (3)

يمكن القول أن للمعلوم المصدق 3 مراتب تصديقية: بداية من كونه مجرد تصديق تسكن إليه النفس، إلى تصديق يقارب التصديق من دون أن يكون يقينياً، وصولا الى تصديق يقيني (تام) وهو مرتب حسب «التصديق البلاغي» (فن الخطابة)، «التصديق الجدلي» (الجدل*****)، «التصديق اليقيني» (البرهان) وهو عند الفارابي نوعان (ضروري) و(غير ضروري). (4)



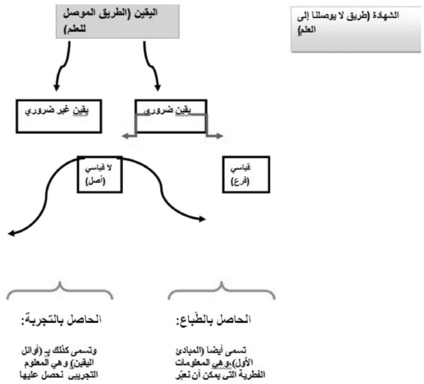
ولهذا يُركز الفارابي على اليقين الضروري لأنه يجعل من اعتقاداتنا (قضايا) صادقة صدقاً دائماً. (5)

واليقين عند الفارابي يكون بطريقين:

فالحديث عن القياس يحيلنا إلى الحديث عن معلومات نتوصل إليها من دون قياس وتكون في نفس الوقت سندا أساسيا وأوليا لليقين وهو ما يطلق عليه الفارابي باسم «المقدمة الكلية اليقينية التي يحصل بها اليقين الضروري لا عن قياس» والذي نتحصل عليه من خلال: -1 الطباع، -2 التجربة.

¤خلاصة الفارابي حول مفهوم العلم: يستنتج الفارابي أن العلم يكون في اليقين الضروري (العلم اليقيني). (6)

خارطة اليقين عند الفارابي



المبحث الرابع : العلم اليقيني علم وجود وعلم سبب معاً

المعلومات اليقينية عند الفارابي ثلاثة أصناف وهي:

-1علم الوجود «اليقين بوجود الشيء»

-2علم سبب الوجود «اليقين بسبب وجود الشيء»

-3علم الوجود والسبب معا «اليقين بوجود الشيء وسببه»

والعلم اليقيني عند الفارابي هو ما اجتمع فيه الوجود والسبب معاً. (7)

وقد وظّف الفارابي هذه المقاييس ليبرر ويثبت أن العلم اليقيني هو العلم البرهاني، وأن هذا الأخير هو اليقين بالوجود والسبب معا (البرهان على الإطلاق).

بجعل العلم اليقيني داخل العلم البرهاني وجعل العلم البرهاني داخل علم تحقق الحمل والتعالق، يجعل منه علما قائما على التعالق، وبالتالي نحصل على العلم اليقيني.

يُركز الفارابي على التعالق الحملي الواحدي السببي.

النظرية القياسية استثمرت وجود علاقتين حمليتين تشتركان في تعالق واحد بحيث نحصل على ثلاث متعالقات يكون أحدهما محمولاً والآخر موضوعاً، والمحمول هو الحد الاكبر والموضوع هو الحد الأصغر وما بينهما يسمى حداً أوسط، والمقدمة التي حوت حد أصغر سميت مقدمة صغرى والتي حوت حدا أكبر سميت مقدمة كبرى كما يمكن أن نطلق عليها اسم (المقدمة المستثناة)، ويمكن القول أن الحد الأوسط هو سبب وجود الحد الأكبر والأصغر ومنه فالقياس هو طريق الجواب على المسائل والمطالب وهذا ما جعل الفارابي يخصص كتاب «التحليل» لتوضيح القياس. (8)

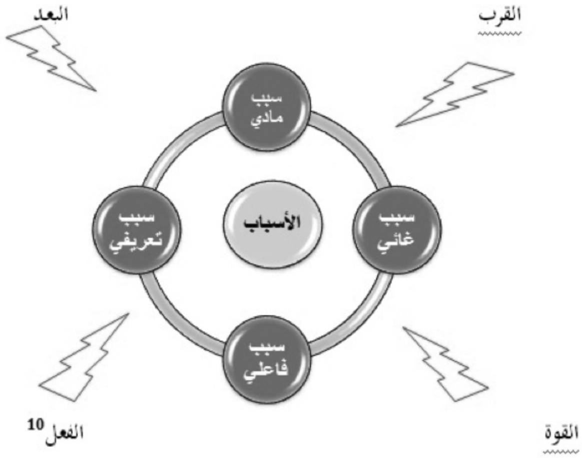
لكل قياس من جهة مقدمته الكبرى موضعة (جهة ومكان الموضوع والمحمول) وهي أي ـ المقدمة الكبرى ـ متعلقة بموضعة محمولها وموضوعها. (9)

ومن هنا يمكن القول أن الفارابي اعتبر «المواضع» هي أمكنة أو محلات بمعرفتها نستطيع التعرف

على المقدمات الكبرى، فالموضع هو من يحيلنا الى المقدمة الكبرى التي تعتبر مطلب ويمكن تمثيل هذا كما يلي:



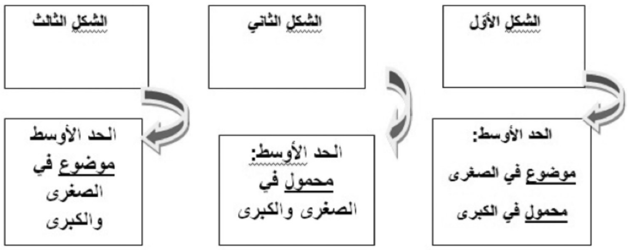
سُمي الحد الأوسط « سببا « لأنه يربط بين المفروض – الحد الأصغر- والمطلوب – الحد الأكبر- ولأهمية السبب أو «الحد الأوسط» نرى الفارابي يُعدد لنا أربعة أنواع من الأسباب:
السبب المادي / السبب التعريفي/ السبب الفاعلي / السبب الغائي، وهذه الأسباب تتحدد من أربع جهات:



[10]

لم يكن هدف الفارابي تعداد هذا الكم الهائل من الاسباب بل كان يرمي الى بيان نوع الاسباب المهملة التي لا دخل لها في العلم وإظهار النوع الأفضل والأعلق بالعلم وبالبرهان؛ فالنوع المهمل هو الذي تحضر فيه الجهة العرضية، وإن كان السبب سببا بالعرض لا بالذات لا يتحصل منه علم ولن يعتبر في نظرية العلم وبالتالي حدد الفارابي خصائص السبب في أن يكون: سبباً مادياً /تعريفياً/ فاعلياً/ غائياً، متصفا بالذاتية، القرب، الخصوص الوجود بالفعل.
لقد قسم أرسطو القياس إلى ثلاثة أشكال، واعتبر الفارابي الشكل الأوّل هو أكمل الأشكال لأنه مُنتج (كلي سالب وموجب/جزئي موجب وسالب).
ــ الأصناف البرهانية حسب الفارابي:
لقد تطرق المؤلف حمو النقاري لذكر الأصناف البرهانية ليثبت تميّز وتفرد الفارابي عن أرسطو فيقول: «إن الاصناف البرهانية 18 ذات 39 ضرب، هي ليست الأشكال القياسية الثلاثة»:

الملف .



والسؤال المشروع هنا: ما الفرق بين الأصناف البرهانية والأشكال القياسية؟
يمكن القول أن الأمر المهم في الأشكال القياسية هو إنتاجيتها والطابع الوجودي لعلاقاتها الحملية.
-الأشكال القياسية: هي كل المقاييس الحملية:
الشكل الأول: يتضمن أربعة أضرب: / الشكل الثاني: يتضمن أربعة أضرب/ الشكل الثالث: يحوي 6 أضرب.
إن الأضرب المهمة عند الفارابي هي التي لا تكون قليلة الاستعمال، والتي تكون كذلك مفيدة العلم بالوجود والسبب معاً، كما يعتبر الشكل الأول هو أكمل الاشكال لان مقدماته تتصف بالتقدم في المعرفة والوجود معا؛ بحيث يكون التقدم في المعرفة بوجوه ستة: (10)
إن البرهان الذي يفيد العلم بالوجود والسبب معا عند الفارابي هو من كانت نتائجه أقدم في المعرفة والوجود، والبراهين التي تعطي الوجود فقط تسمى «دلائل».
وبالتالي فالمعرفة العلمية النموذجية هي المعرفة المفيدة للعلم بالسبب والوجود معا ويكون العلم عندها علما بنتيجة حملية سببية أي (الحمل) و(العلة في الحمل) وتنمو هذه المعرفة العلمية نمواً مُنتظماً بتواصل وتلاحق للحد الأوسط أي (الأسباب).
ومن هنا نستنتج إن المعرفة العلمية الثابتة هي التي تكون غير قابلة للعناد وهي بهذا قائمة على الحدود وعلى تعالق الحدود ولما كانت هذه المعرفة العلمية قائمة على التعرف على الحدود يصبح التصور يكتسي الاهمية لا التصديق. (11)

المبحث الخامس: من البرهان الى التحديد

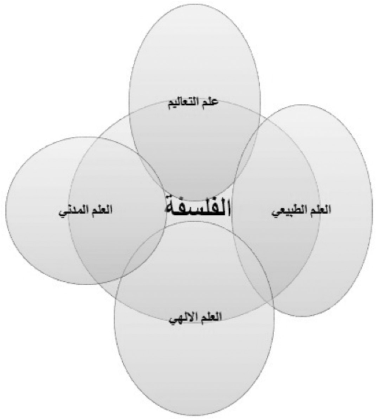
يكون الحد دائما مؤلفا وأقل ما يتألف منه جزآن يحملان على المحدود، وهذه الحدود تتطلب دائما أن يسبقها برهان الوجود وينبغي أن تكون أجزاء الحدود معلومة الوجود للمحدود قبل تأليف الحد إما بنفسها وإما ببرهان ومنه يمكن اعتبار أجزاء الحد محمولات ذاتية وعلاقة التحديد في البرهان لا تتجلى في كونها طريقا للحصول على أجزاء الحد من خلال ثبات المحاميل الذاتية بل تكمن في تصوير التحديد في صورة البرهنة وتصوير البرهنة في صورة التحديد.
بحيث يمكن ترتيبه كبرهان أو كحد وهذه العملية تهدف إلى نقد الحدود، تقويمها، وضع الحدود وإقامتها.

يرى الفارابي أن طريق أرسطو التركيبي في صناعة الحد غير كاف في حين أن الفارابي ابتدع طريقاً تركيبياً يستند على كيفية الحصول على المحمولات المكونة للحد (أجزاء الحد) وعلى كيفية ترتيب هذه المحمولات، ويُبرر الفارابي قوله ان صناعة الحد عند أرسطو غير كافية على اعتبار أنها طريقة استقرائية تستبعد البرهان ونفس النقد وجهه الفارابي إلى القسمة الأفلاطونية فهي الأخرى طريقة تشقيقية تستبعد البرهان، في حين تبنى الفارابي طريقة كسانقراطيس لأنها طريقة البرهان المطلق.

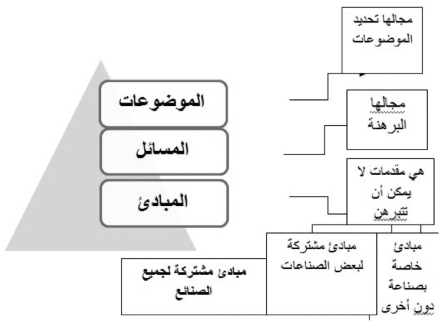
وما نستنتجه من هذا المبحث أن: «الطريق الموصل إلى تحديد الشيء على التمام عند الفارابي هو تبيان الحدود وأجزاء الحدود وكيفية تأليفها وتنظيمها وترتيبها وتعالقها مع (البرهان) وتضايفها». (12)

المبحث السادس: مجالات العلم اليقيني هي مجالات العلم النظري

يرى الفارابي أن نظريته كانت خادمة للعلوم النظرية أو كما يُسميها «الصناعات النظرية» أي «الفلسفة» لا العلوم العملية، لكون هذه الأخيرة لا تحتاج إلى التنظير البرهاني، والفلسفة عنده مكونة من أربعة أقسام:

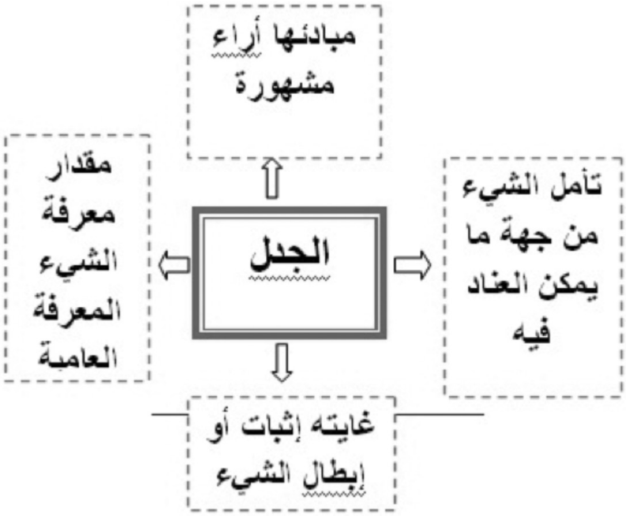


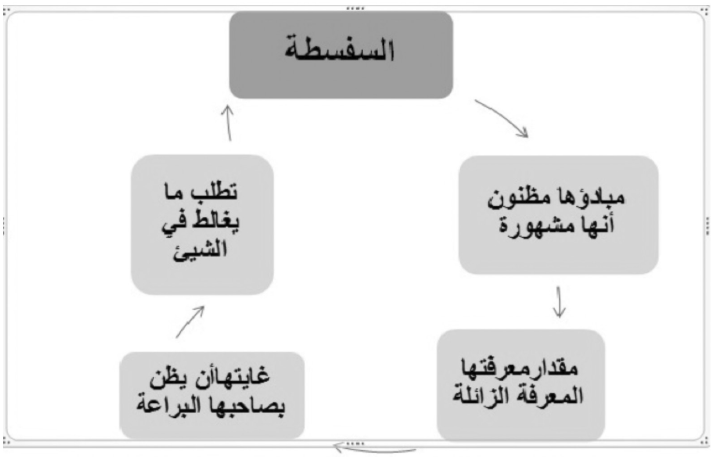
والصناعة النظرية كمنظومة تشتمل على ثلاثة أمور: (13)



الملف.

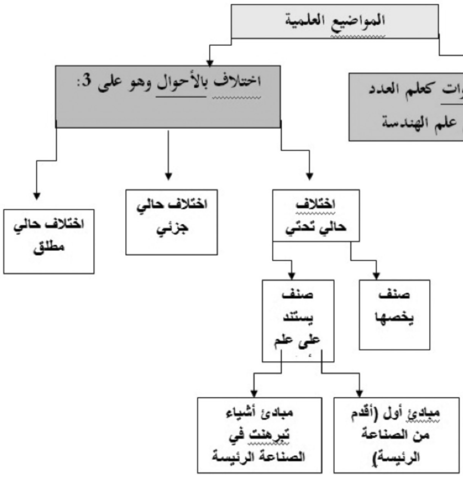
فالصناعة النظرية بمواضيعها، مسائلها ومبادئها إما تكون صناعة برهانية عامة ـ الكلية ـ وإما صناعة برهانية جزئية، والكلية منها هي بحسب الفارابي: «الحكمة» أي الفلسفة وهي تختلف عن الجدل والسفسطة من أربعة مناحي بحيث: (14)





إن الصناعة النظرية كمنظومة تشتمل على ثلاثة أمور، (15)، وبالنسبة للصنائع البرهانية الجزئية فهي تبدأ من علم العدد إلى علم السياسة ويرى الفارابي ضرورة تجانس المواضيع داخل العلم الواحد، وعلى ضرورة توحيد الغايات للمواضيع المشَكلة للعلم.

العلم الواحد لا يعني اتحاد مواضيعه، فتتعدد العلوم بتعدد المواضيع العلمية مما ينجم عنه اختلاف وتعدد هذه الموضوعات العلمية. وهي تختلف كالآتي:



وقد أدرج الفارابي (الفلسفة الأولى) كعلم رئيس لا رئيس فوقه، كما يمكن أن يقع التشارك بين العلوم المختلفة في خمسة أمور:

قد تتشارك بأن تستعمل مقدمات واحدة بأعينها، يمكن أن تشترك أيضا في النظر في موضوع واحد يمكن أن تبرهن شيئاً واحداً بعينه، يمكن أن يستعمل بعضها ما تبرهن في الآخر وقد تتشارك بأن تتركب بعض هذه الأمور الأربعة السابقة مع بعض. مثلاً: (16)



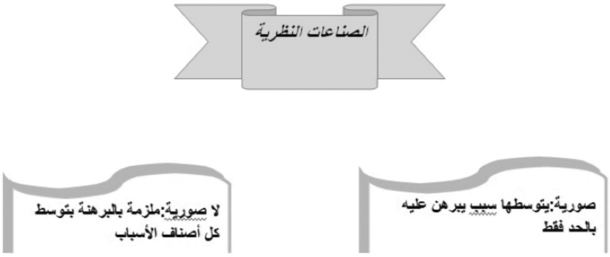
وقد تتشارك العلوم الجزئية مع بعضها البعض في المقدمات أو المبادئ، ولما تتشارك هذه العلوم الجزئية فالعلم المتقدم يمكن ان يستمد مبادئه من العلم المتأخر فنسميه حينها بالدلائل، أو الدليل، ولما يستمد العلم المتأخر مبادئه من العلم المتقدم ونطلق عليه حينها بالأسباب.

كما تتشارك هذه العلوم الجزئية في البرهنة سواء بالنفس الحد الاوسط واما بحدود مختلفة بحيث اختلاف الحدود الوسطى تختلف معه البراهين مما يجعل الحد الاوسط إما أن يكون سبباً والأخر دليلاً مما يجعل الشيء الواحد يبرهن عليه ببراهين مختلفة، وهذا الاختلاف في البرهنة يجرنا الى القول الى أن هناك صناعات تبرهن بكل الاسباب وأخرى ببعض الاسباب في حين أن هذا الاختلاف الحاصل له ضابط فكل صناعة نظرية برهنت بالتوسط بالسبب التعريفي فقط ليست ملزمة لأن تبرهن بالأسباب المتبقية، وإذا برهنت هذه الصناعة بالتوسط بسبب غير تعريفي هي ملزمة فضلاً عن هذا إلى البرهنة بالتوسط بالأسباب كلها.

السبب التعريفي هو صورة الحد، والصناعات التي تقتصر على الحد التعريفي هي صناعات لا تتغير

الملف.

كعلم الرياضيات والميكانيكا والموسيقى، في حين أن علم العدد أعلى رتبة من علم المكانيكا والموسيقى لكونه مفارق للمادة، بينما الموسيقى والمكانيكا تصنفان بأسفل المراتب لان المادة تظهر فيهما.
الصناعة النظرية من حيث توسطها بالأسباب (الأسباب الأربعة) تنقسم إلى: (17)



المبحث السابع: العلم النظري والعلم التجريبي والعلم النظري ــ التجريبي

من خلال كتابه «البرهان» حاول الفارابي الوقوف على العلاقة بين العلم النظري والتجريبي ورأى أن العلوم العملية صنفان؛ ما يُعتمد على التجربة فقط كعلم الفلك وما يعتمد على التجربة والنظر العقلي كعلم الفلك الرياضي، ومنه يمكن القول أن العلوم النظرية القياسية تحتاج للعلوم التجريبية والعكس، وما يميزهما اذن الطابع التعاوني، وكنتيجة العلوم النظرية في جزء من مبادئها، قد تتأسس على العلوم العملية التجريبية.

أما السؤال المشروع الآن هو: هل العلم النظري أسبق عن العلم العملي؟ أم لا يوجد هناك أسبق ولا تقدم لأي علم أي تعاون وتوازٍ. يجيبنا المؤلف على لسان الفارابي أن الصناعة النظرية هي: التعاون الحاصل بين الصناعتين النظرية والعملية بحيث يظهر لنا علم آخر يسمى العلم النظري التجريبي وهو ينقسم إلى نوعين:

ـ العلم النظري التجريبي الحقيقي: لا يكتفي بالتجربة يحتاج للنظر العقلي واستمداد مبادئ من علوم أخرى

ــ العلم النظري التجريبي المظنون: علوم يظن انها جامعة بين الجانب النظري والعملي لسبب من الأسباب الأربعة التالية:

ضرورة وجود صناعتين احداهما نظرية وأخرى عملية في الموضوع الواحد؛

أن يكون العلم النظري متضمنا لأحكام جزئية متحققة في عالم الواقع والتجربة؛

أن يكون العلم النظري ينظر في السلوك والتصرفات (القيم)؛

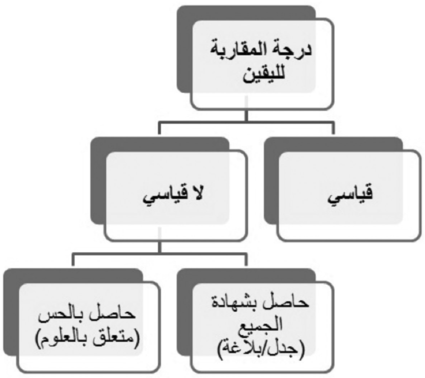
أن يكون اسم علم الواحد يطلق باشتراك علمين (نظري وعملي) كعلم الموسيقى.

وفي نهاية هذا المبحث ينبهنا المؤلف حمو النقاري على لسان الفارابي على ضرورة الاحتراز عند التعامل مع العلوم النظرية - العملية، كما يبين لنا أن العلوم النظرية ومن شروطها هو أن نستطيع إيصالها للغير ولا تكون معدة نحو العمل. (18)

المبحث الثامن: تفاضل العلوم النظرية تحديداً وتدليلاً

لما كانت لكل صناعة نظرية مفاهيمها الخاصة فهي اذن ليست على رتبة واحدة من حيث التحديد والتدليل، فمن من حيث تحديدها: لا تكون الصناعة النظرية في رتبة واحدة من حيث تصورها لمواضيعها خاصة إذا كانت هذه المواضيع محل اشتراك مع صناعات نظرية أخرى ومنه وجب على صاحب الاختصاص النظري الاطلاع على اختصاصات نظرية أخرى ليتمكن من ضبط المفاهيم والتصورات، واطلاعه هذا يفسح له المجال للانفتاح على الحدود والتعاريف.

أما من حيث التدليل: ان التدليل في الصناعة النظرية هو جهة براهينها: درجة اليقين والمقاربة لليقين، ويسمي الفارابي رتبة مقاربة اليقين بـ»التصديق على حسب الطاقة» ويمكن تمثيل هذا الاخير كالتالي:



وفي نهاية المبحث الثامن يؤكد المؤلف حمو النقاري على لسان الفارابي على ضرورة الاستقصاء فالفارابي لم يكن همه الوحيد هو جعل النشاط النظري بحثاً علمياً برهانياً، بل بحث أيضاً فيما يتعلق بنشاط العالم باعتباره ناظراً متواصلاً مع غيره.

نظرية العلم إذن وبهذا المفهوم لا تقوم على الحديث عن المنهج العلمي، بل تقتضي الى جانب هذا الحديث عن المخاطبة العلمية على حد تعبير الفارابي والتي تعني، الخطاب العلمي الذي يوجهه العالم لغيره، وهو على صنفان (19):



المبحث التاسع: التداول العلمي

حاول الفارابي من خلال كتابيه «البرهان» و«الجدل» أن يقف على مسألة النظر العلمي وبالتحديد عندما لا يكون العالم على يقين من الحكم وبالتالي يكون مقام توقف معرفي، مما يدفع بهذا العالم الى استدعاء عالم آخر يكون له نظيرا وليجتهدا معاً عن طريق صورة حوارية «السائل» و«المجيب».

ويُسمي الفارابي هذا الحوار العلمي باسم «تخاطب المشتركين في الاستنباط».

فالناظر متى أراد تخليص الصدق من الكذب استعان بغيره فبقوة الغير نتمكن من معاندة المقدمات الكاذبة، بحيث يكون الناظر المتوحد لا يقدر على معرفة الباطل والانتباه له دون اللجوء الى الغير.

لهذا فحضور الآخر مهم لإكمال الصناعة العلمية وتنقيحها، فما ثبت بقوى أشخاص كثيرين أثبت مما ثبت بقوة شخص واحد متفرد (20) وعليه وجب على صاحب الصناعة اذن الانفتاح على الغير مشافهة، ومكاتبة.

التداول العلمي بكونه «فحصاً» يُعرَّف صنفين من المخاطبة تمارسان داخله: «مخاطبة تعليم وتعلم ومخاطبة العناد البرهاني».

يُميز الفارابي كذلك بين سائل العلم (طالب العلم) ومؤدي العلم (معطيه) واشترط على هذا الأخير ثلاثة أمور:

1 ــ الاحاطة العلمية والقدرة على التبليغ؛

2 ــ القدرة على الإنتاج العلمي؛

3 ــ التمكن من الحجاج العلمي دفاعا لكل الاعتراض الوارد عليه.

ويُحدد الفارابي أوضاعاً ستة متعلقة بطالب العلم:

1 ــ وضع طالب تعلم علم تحديد مفهوم من المفاهيم أو علم برهان حكم من الأحكام؛

2 ــ وضع طالب مستزيد من العلم يستدعي (فيما قد تعلمه زيادة في تبين شيء أشكل عليه)؛

3 ــ وضع طالب من أهل الصناعة يتشكك في حقيقة علمية مقررة في الصناعة ويعاندها من باب الغلط؛

4 ـ وضع طالب من أهل الصناعة يتشكك في حقيقة علمية مقررة في الصناعة ويعاندها لا من باب الغلط ولكن من باب امتحان مؤدي العلم في مجال تخصصه؛

5 ــ وضع طالب ليس من أهل الصناعة يعاند بالغلط؛

6 ــ وضع طالب ليس من أهل الصناعة يعاند بالمغالطة.

يكلف العالم إذن حينما يتفاعل مع غيره ثلاثة مهام رئيسة: مهمة التعليم، مهمة تصحيح الغلط مهمة حل موضع المغالطة.

وفي نهاية المبحث يؤكد المؤلف حمو النقاري على أن الصناعة النظرية هي نسق استنباطي متلاحق النقلات تترتب فيه التوالي على الأوائل، والغلط العلمي ما هو إلا فساد في الترتيب والاستنتاج. (21)

المبحث العاشر: الفلسفة الرابعة كترويج للعلم بين الجمهور

وجب على صاحب الصناعة النظرية فضلاً عن اشتراكه مع نظرائه، أن يمد جسور التواصل مع جمهور مجتمعه كذلك ليعم النفع عليهما وعلى الصناعة النظرية ذاتها، وتسمى هذه العملية بـالمسؤولية الاجتماعية للعلماء والنظار ويؤكد الفارابي على هذه المسؤولية الاجتماعية

من خلال جملة الوصايا التالية:
1 ـ لا يكون العالم منعزلاً عن الجمهور.
2 - أن يكون العالم على علاقة محبة وألفة مع الجمهور.
3 - على العالم أن يقدم ويرجح من الافعال التي تعود بالنفع على الجمهور وتصلح حاله.
4 - على العالم أن يشرك الجمهور في اقتسام الخيرات والنعم المعنوية التي تحصل له من حكمته وعلمه.
5 - على العالم أن يكشف للجمهور عن الصواب والحق الذي يوجد في ملته ودينه.
6 - على العالم أن ينبه الجمهور إلى ما يتداوله من الأحكام والاعتقادات التي لا تكون صواباً.
-7 على العالم أن يكون متمكنا من الأحكام المشهورة الرائجة في مجتمعه ليجعل منها عدته في مخاطبته وترويج الحكمة والعلم.

ولتحقيق هذه المهمة أي ــ التواصل مع الجمهور ــ لا يجب مخاطبة هذا الأخير بالبراهين اليقينية لأنها بعيدة عن متناولة وعسيرة على فهمه، وبالتالي وجب مخاطبة الجمهور بالمعارف المشتركة، والأقوال المشهورة بينهم والمعروفة عندهم مما تنتج وعلى حد تعبير الفارابي فلسفة جديدة (لا هي نظرية ولا عملية ولاهي بالفلسفة الآلية المنطقية) وإنما هي فلسفة رابعة؛ قائمة على تعليم الجمهور بالأمور المشهورة. ويطلق الفارابي على الفلسفة الرابعة اسم الفلسفة الخارجة أو الفلسفة البرانية.

تتميز هذه الفلسفة الرابعة بكونها متجددة باستمرار لاستنادها إلى المشهور والمقبول التي تتحرك بدينامية الزمان والمكان، كما تقتضي الفلسفة الرابعة أن يستمد الفيلسوف العالم من الجدل والخطابة وبهذا الاستمداد يتم الوصل بين العلم واللاعلم، وبين الحكمة والجدل والخطابة أي بين اليقين التام ومقاربة اليقين. (22)

إن انفتاح العالم والحكيم والفيلسوف على الجمهور لا يستفاد منه الجمهور فقط، بل وحتى العالم والفيلسوف بحيث؛ يصون نفسه من الجمهور، وبصيانة الفيلسوف والعالم والحكيم تصان الفلسفة والعلوم والحكمة بحيث تصبح وبفضل الفلسفة الرابعة لا مستثقلة ولا مستنكرة.

ولصيانة العمل يجب حضور طريقين (الجدلي والخطابي)، ضرورة قبول التزاوج بين الطرق البرهانية الجدلية والخطابية.

المبحث الحادي عشر: خلاصات أولية

- إن آراء الفارابي حول نظرية العلم في كتابه «البرهان» تختلف عن آراء أرسطو في كتاب»التحليلات الثانية»، والتي يدور برهانها حول المعرفة العلمية من جهات متعددة أهمها ما يلي:
1 - برهان أرسطو يتناول المعرفة من جهة ما تقتضيه من معارف سابقة تتسلسل تصاعدياً إلى مبادئ لا تقبل البرهان.
2 - تناول أرسطو المعرفة العلمية الصادقة ومنه التمييز بين اليقين واللايقين.
3 - يرجع أرسطو المعرفة العلمية من حيث صورتها القياسية إلى مقدمتين مفضيتين إلى نتيجة.
4 - يتناول أرسطو المعرفة العلمية من جهة ما يشترط في مقدمتي الصورة القياسية ونتيجتها وطبيعة التعالق بينهما.
5 ـ يتناول أرسطو المعرفة العلمية من جهة تصنيفها (معرفة علة في وجود الحمل، معرفة وجود الموضوع الحامل، ومعرفة ماهية الموضوع الحامل).

الملف.

6 - يتناول أرسطو المعرفة العلمية من جهة تدخل الحدود القياسية الثلاثة (أصغر، أكبر، أوسط).
7 - يتناول أرسطو المعرفة العلمية من جهة ما ينبغي أن يشترط فيها لتعد إما علماً واحداً وإما علوماً متعددة.
8 - يتناول أرسطو المعرفة العلمية من جهة تفضيل البراهين الواقعة فيها (البرهان الكلي مقدم على البرهان الجزئي).
9 - يتناول أرسطو المعرفة العلمية من جهة التحديد والبرهنة والعلاقة بينهما.
10 - يختم أرسطو تناول المعرفة العلمية بمناقشة طبيعة معرفاتنا بالمبادئ الأولى وهي مبادئ معروفة بالحس لا بالعلم.

خاتمة

من أهم النقاط التي يمكن استخلاصها بعد تلخيص كتاب «نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي للمؤلف حمو النقاري ما يلي:

- تناول المؤلف في المبحث الأوّل إيضاح لطبيعة ونوع تبعية التفلسف العربي القديم، في كون هذا الأخير ليس مجرد تقليد أعمى بل كان تقليدا يحوي رؤى إبداعية.
- في المبحث الثاني: بيّن لنا المؤلف أن العلم الموصل لليقين هو العلم القائم على الاستدلال، أما العلم القائم على الشهادة فهو طريق غير موصل للعلم ولا يمكننا الوثوق به لكونه قائما على شهادة غيرنا لا ذواتنا حساً وعقلاً.
- المبحث الثالث: يظهر لنا المؤلف حمو النقاري الأمر الذي تفرد به الفارابي، وهو تمييزه بين اليقين الضروري وغير الضروري، وتأكيده على أن العلم يكون في اليقين الضروري.
- المبحث الرّابع: وفيه قدم لنا المؤلف أن العلم اليقيني لدى الفارابي هوما اجتمع فيه الوجود والسبب معاً ويسميه الفارابي ساعتها بـ«العلم البرهاني».
- المبحث الخامس: طريقة البرهان لدى الفارابي هي أن يُبَرهن على شيء ما على اعتباره حد لأمر ما بالبرهان المطلق، وأن العلاقة التي تجمع التحديد والبرهنة هي إمكانية تصوير الحد في البرهنة والعكس.
- المبحث السادس: حدّد لنا المؤلف مجالات العلم اليقيني والنظري، على اعتبار أن العلوم النظرية هي المقصودة من التنظير البرهاني، وهي نوعان كلية أو عامة مجالها الفلسفة وهي علم يقيني، وجزئية تكون من علم العدد إلى السياسة.
- المبحث السابع: نلاحظ هنا التصنيفات التي قدمها الفارابي للعلوم أو ــ الصناعات ــ حيث قسمها إلى صناعة نظرية، تجريبية، نظرية - تجريبية تنتج من تعاون الصناعة النظرية والتجريبية معا.
- المبحث الثامن: كان عبارة عن شرح لتمايز وتفاضل العلوم النظرية، ويكون هذا بوجهين: من حيث التحديد؛ أي من حيث تصورها لمواضيعها، ومن حيث التدليل؛ أي درجة يقينها أو مقاربتها لليقين.
- المبحث التاسع: في هذا المبحث تناول المؤلف مسألة «التداول العلمي»، والتي فيها تطرق لمناقشة قضية «تخاطب المشتركين في الاستنباط»، أي التعاون الحاصل بين العلماء لما يحدث هناك استشكال علمي.
- المبحث العاشر: وفي المبحث الأخير هذا دعانا المؤلف وعلى لسان الفارابي إلى قضية ترويج العلم بين الجمهور، من خلال إشراك هذا الأخير في العلم وذلك عن طريق: التماس الأمور المشهورة والمتعارف عليها

لدى هذا الجمهور، وبالتالي استحداث لفلسفة رابعة؛ لا هي نظرية ولا هي عملية ولا هي آلية منطقية.

*** القياس المنطقي هو قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر (تعريفات الجرجاني). أنظر: جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، (د. ط)، 2004، ص. 366.**

**** الاستدلال: فعل الذهن الذي يلمح علاقة مبدأ ونتيجة بين قضية وأخرى أو بين عدة قضايا وينتهي إلى الحكم بالصدق أو الكذب، أو إلى حكم بالضرورة أو الاحتمال، وهو استنباطي، استقرائي، مباشر وغير مباشر. أنظر: ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د. ط)، 1983، ص. 11.**

***** المشهورات هي التي مقدماتها كلية أو مهملة تُقبل وتُعتقد لأن رأي من سوانا فيها كذلك». ينظر: ابن عرفة، المختصر في المنطق، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، (د. ط)، 2007، ج1، ص. 97.**

****** «الخطابة لغة: مصدر خطب يخطب أي باشر، أما عند أرسطو فهي القدرة على النظر في كل ما يوصل إلى الإقناع». ينظر: الخطيب، معجم الفلسفة، WWW. ikitab. net، (د. ب)، (د. ط)، ص 33.**

*******«الجدل، غرضه توطئة الذهن نحو البرهان مقدماته المسلمات قضايا تتسلم من الخصم ليلزم منها ما يفهمه». ينظر: ابن عرفة، المرجع السابق، ص. 97.**

الهوامـــش :

1 ـ حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011، ص. 30-16.
2 ـ المصدر نفسه، ص. 35-31
3 ـ المصدر نفسه، ص48-36
4 ـ المصدر نفسه، ص. 49-48
5 ـ المصدر نفسه، ص. 54-53
6 ـ المصدر نفسه، ص. 56-55
7 ـ المصدر نفسه، ص. 60-57
8 ـ المصدر نفسه، ص. 66-61
9 ـ المصدر نفسه، ص. 106-104
10 ـ المصدر نفسه، ص. 129-106
11 ـ المصدر نفسه، ص. 129-115
12 ـ المصدر نفسه، ص. 129-115
13 ـ المصدر نفسه، ص. 137-130
14 ـ المصدر نفسه، ص. 140-137
15 ـ المصدر نفسه، ص. 140
16 ـ المصدر نفسه، ص. 147-141
17 ـ المصدر نفسه، ص. 152-147
18 ـ المصدر نفسه، ص. 161-152
19 ـ المصدر نفسه، ص. 169-162
20 ـ المصدر نفسه، ص. 179-170
21 ـ المصدر نفسه، ص. 185-179
22 ـ المصدر نفسه، ص. 190-186

قائمة المصادر والمراجع:

(أ)-**المصادر:** 1 - حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة(مصر)، ط1، 2011.
(ب)-**المراجع:** 1 - ابن عرفة، المختصر في المنطق، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، (د. ط)، 2007، ج1
2 - فصول منتزعة الفارابي، To pdf www. al-mostafa. com
(ج)-**الموسوعات والمعاجم:** 1-ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د. ط)، 1983
2 - الخطيب، معجم الفلسفة، WWW. ikitab. net، (د. د)، (د. ب)، (د. ط)، (دت).
3 - جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، (د. ط)، 2004
4 - جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت (لبنان)، ط3، 2006
5 - فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، الموسوعة الفلسفية، دار القلم بيروت(لبنان)، (د. ط)، (د. ت).
6 - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984
(د)-المواقع الإلكترونية : موقع الكتب [alkottob. com] على الرابط المختصر التالي: goo. gl/5do79f

قراءة في كتاب «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني» لحمّو النقاري

نفيسة الزكي // أستاذة باحثة في مجال علم النفس المتعلق بالشغل والتنظيمات

في إطار الاهتمام الكبير والمتزايد لدور الثّقافة العربية في السّنوات الأخيرة بالمشاريع والأبحاث التي تهتمّ بإعادة البحث والقراءة في التّراث الإسلامي، صدر عن دار رؤية للنشر والتوزيع - في طبعة أولى سنة -2010 كتاب «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية» لحمّو النقاري، (1) والذي عمل من خلاله على معالجة «موضوع توظيف المنطق اليوناني عامة، والأرسطي خاصة، في تقنين البحث الفقهي، وهو التقنين الذي تواطأ العلماء المسلمون على تسميته بعلم أصول الفقه، من خلال موقفين متعارضين منه: موقف أبي حامد الغزالي المتبني لدعوى وجوب توظيف المنطق الأرسطي في تقنين البحث الفقهي، وموقف تقي الدين أحمد بن تيمية المعارض لهذا التوظيف والرافض له». (2)

والكتاب يقع في 304 صفحة من الحجم الكبير قسمه صاحبه إلى قسمين كبيرين؛ يضم القسم الأول أربعة فصول، بينما يضم القسم الثاني ثلاثة فصول، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة وقائمة بأهم المصادر والمراجع، كان يهدف منه حمو النقاري بصفة عامة إلى الموازنة بين منهج الأصوليين من جهة، ومنهج المناطقة من جهة ثانية، منهج الأصوليين كما يشهد له ابن تيمية، ومنهج المناطقة كما يشهد له أبو حامد الغزالي، الذي استوعب المنطق اليوناني وقربه للثقافة الإسلامية العربية القديمة، بل وظفه في هذه الثقافة، وقد كان الغرض من تناول هذا الموضوع كما جاء على لسان الكاتب في حوار له على الشبكة العنكبوتية (3) هو الانتهاء إلى تتميم النظرية المنطقية الأصولية بصفة عامة، ومنطق الأصول بالمنطق الطبيعي، الذي أعيد له الاعتبار في الدراسات المنطقية بدءاً من منتصف القرن العشرين.

في الفصل الأول «تحديد الإشكال السيميائي في الميدان الشرعي» أكد الكاتب على أن الخطاب الشرعي يجب أن ينظر إليه على أساس أنه خطاب لغوي، ولما كان كذلك صار خطاباً مفتوحاً، ولا يتعلق انفتاحه بطبيعته اللغوية فقط، بل بشرعيته أيضاً، فهو باعتباره خطاباً شرعياً تعبير عن إرادة المشرع، وإذا اعتبرنا أن مجموع خطابات شرع مُعين تعبير عن إرادة واحدة فسيلزم استبعاد وجود تعارض وتناقض بينها، لأن المشرع مُنزه عن التناقض انطلاقاً من مبدأ عقلانية المشرع، وبالتالي لابد من النظر إلى الخطاب الشرعي في علاقاته البيانية واللغوية مع الخطابات الأخرى التي تشترك في انتمائها إلى نفس الشرع، وإذا «كان الخطاب الشرعي من حيث طبيعته اللغوية والشرعية خطاباً مفتوحاً فإن إمكانات صوغ قضايا شرعية انطلاقاً منه ستكون مناسبة طردياً مع الإمكانات المختلفة لإغلاق ذلك الخطاب، وإذا كان صوغ القضية الشرعية يقتضي الضبط الدقيق لجهتها الشرعية ولمناط المكلف به، ويقتضي أيضاً الحصر الواضح لمدى المكلف ولمدى المكلف به، فإن كل ضبط وحصر لهذه

المكونات الخمسة (4) مجتمعة، تمثل إمكانية من إمكانات إغلاق الخطاب الشرعي، وكل تباين واختلاف في ضبط وحصر مكون من المكونات الخمسة، يمثل تعداداً في إمكانات إغلاق ذلك الخطاب الشرعي، وعليه يمكن أن نعتبر تحليل كيفية انتقال الفقيه من الخطاب الشرعي إلى القضية الشرعية تحليلا للعلاقات الدلالية التي يقيمها الفقيه أو يضعها بين كل مكون من مكونات القضية الشرعية الخمسة». (5)

في الفصل الثاني «السيمياء اليونانية السيمياء المنطقية اليونانية» عمل الكاتب جاهداً على الإجابة عن سؤالين جوهريين لفهم خصوصية موقف أبي حامد الغزالي، المنادي بضرورة توظيف المنطق اليوناني في تقنين البحث الفقهي الإسلامي، في مقابل موقف ابن تيمية الناقض لمناداة أبي حامد والراد لها.

-1 التساؤل الأول يتعلق بطبيعة الدعاوى السيميائية المنطقية اليونانية في إطار الاتجاه الأرسطي والاتجاه الرواقي؛ حيث ذهب الكاتب إلى أنه إذا كان أرسطو قد تناول بعضا من القضايا المتعلقة بتقنين البحث القانوني (الفقهي)، فإن تناوله هذا لم يكن مقصودا لذاته، لم يهتم أرسطو بالخطابة الشرعية إلا باعتبارها ميداناً من ميادين متعددة يتجلى فيها تطبيق النموذج المنطقي الجدلي الذي حاول تشييده، وبالتالي فإن أهمية الخطابة الشرعية الأرسطية لا تكمن في دعواها وتقريراتها بقدر ما تكمن في الإشكالات النظرية التي طرحتها صراحة أو تنبيها مثل: كيفية تعريف المفاهيم الشرعية، والمقاصد التي يتوخاها التشريع وغيرها، ستصبح هذه الإشكالات النظرية موضوعاً مستقلاً للبحث عند خطباء الرومان، وسيطور هؤلاء معالجتها مستلهمين في ذلك البحث الخطابي اليوناني عامة والأرسطي خاصة من جهة، والجدل الأرسطي الرواقي من جهة أخرى. (6)

-2 التساؤل الثاني يتعلق بمعرفة الدعاوى السيميائية المنطقية اليونانية القابلة لأن توظف في المجال الشرعي والقانوني، وما هي الفائدة التي وجدها فيها فقهاء القانون قبل الفترة الإسلامية عامة وقبل أبي حامد الغزالي خاصة؟ أو بعبارة أخرى إن كانت السيمياء المنطقية اليونانية مُفيدة للقانون وللفقه؛ فهل كان من المفيد منها هو نفس المرجع الذي اعتمده أبو حامد الغزالي؟ وللإجابة عن هذا التساؤل إختار حمّو النقاري أعمال فقيه قانون روماني هو شيشرون الذي اشتهر بمشروع توظيف المنطق اليوناني في الميدان القانوني، فكان مشروعه من هذه الناحية مشابها لمشروع أبي حامد الغزالي؛ لذلك تناول الكاتب في هذا الفصل وللإجابة عن هذا التساؤل الثاني موقف شيشرون من إشكال عام يعتقد حمّو النقاري أنه جامعا لمسائل الدلالة في الميدان الشرعي، ليخلص في نهاية هذا الفصل إلى أن «إرادة المشرع لا تتجلى في لغته ونظمه، بقدر ما تتجلى في الحكمة التي توخى تحقيقها من خلال نصه، وبالتالي فإن صيغة النص القانوني ومنطوقه تعبير جزئي عن حكم أعم يتعلق بالحكمة التي قصد

اشتغل حمو النقاري في كتاب «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية» على معالجة «موضوع توظيف المنطق اليوناني عامة، والأرسطي خاصة، في تقنين البحث الفقهي.

المشرع تحقيقها، وقد سمى الخطباء الرومان الاستدلال الذي بواسطته يتم تحصيل حكم عام من نص شرعي مخصوص، يطبَّق ويعدَّى إلى ما سكت عنه المشرع تعليلاً وقياساً». (7)

في الفصل الثالث «أبو حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية وتوظيف السيمياء اليونانية في تقنين الفقه» ذهب الكاتب إلى أن الغزالي تبنى السيمياء اليونانية قواعد وأصولاً، ونادى بضرورة إتباعها في جميع المباحث، عقلية كانت أم فقهية، لأن «النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط». (8)

وفي الجهة المقابلة عمل تقي الدين أحمد بن تيمية على إبطال قواعد المنطق اليوناني ورد أصوله، بل أكثر من ذلك عمل على معارضته بقواعد وأصول أخرى اعتبرها التنظير الحق لعملية الفهم، بصفة عامة، والفهم الشرعي بصفة خاصة، فتحصل العلم عند ابن تيمية «لا يتوقف على استيعاب منطق اليونان واتباعه، وإنما يكمن تحصيله في احترام الشروط السابقة (أولوية الكتاب والسنة، التمكن من وسائل فهم الكتاب والسنة والاهتداء بهما، ضرورة استحضار مجموع نصوص الكتاب والسنة). ولا يمكن في رأينا مؤاخذة نظرية ابن تيمية في العلم بأنها نظرية سلفية دينية محضة، لأن الشروط التي نصت عليها تبقى صالحة، هذا إن لم تكن ملزمة، في كل ميدان يكون العلم فيه مؤسساً على متن من العقائد كيفما كان مصدرها، وأمثل ميدان من هذا النوع هو الميدان الشرعي والقانوني». (9)

هكذا إذن يظهر أن موقف ابن تيمية من العلم يفتح الطريق نحو تقنين مخالف تمام المخالفة للتقنين المنطقي الذي تبناه أبو حامد الغزالي، وهذا التقنين المخالف هو الذي نجده مفصلاً عند الأصوليين المسلمين.

في الفصل الرابع «السيمياء الأصولية» أشار الكاتب إلى أن النظر الأصولي الإسلامي، بدءاً من الشافعي إلى اليوم، ينتمي إلى النوع الثالث من النظر في اجتهاد التأويل، (10) إذ نجد عند الأصوليين المسلمين تركيزا على المبررات اللغوية والمنطقية في الانتقال من النص إلى دلالته الشرعية، لذلك يمكن اعتبار السيمياء الأصولية الإسلامية نظراً في اجتهاد التأويل من الزاوية اللغوية المنطقية. كما لم يفت الكاتب في هذا الفصل أن يؤكد على أن معرفة أحكام اللغة العربية تعتبر شرطا أساسيا من شروط الاجتهاد، مشيراً إلى أن الدرس اللغوي عند الأصوليين ليس مبتغى لذاته، بل هو مجرد شرط أو مبدأ يتحصل في علم أو علوم مغايرة لعلم أصول الفقه.

وفي ختام هذا الفصل خلص حمّو النقاري إلى أن «دلالة الخطاب الشرعي تتعلق عند الأصوليين بالمقصود منه الذي يتعين بجملة من القرائن والأدلة المستمدة من مجموع الكتاب والسنة وأقوال أهل الحل والعقد، كما خلُص إلى أن هذه الدعوى السيميائية الأصولية كونت الأساس الذي اعتمده ابن تيمية في الرد على مبحث الدلالة المنطقي وفي تحقيقه السديد في مسألة التحديد، في الوقت الذي لم يتفطن فيه أبو حامد الغزالي إلى التعارض الجوهري بين مبحث الدلالة الأصولي ومبحث الدلالة المنطقي، فنظرية الأصوليين في الدلالة جديدة بالمقارنة مع النظرية اليونانية والرومانية». (11)

في الفصل الخامس «تحديد الإشكال المنطقي في الميدان الشرعي» أشار الكاتب إلى أن الفقيه مُلزم بتأويل النصوص الشرعية ليستنتج منها قضاياها الشرعية الأولى والمبادئ التشريعية العامة، كما أنه

مُلزم في سعيه للإفتاء في النوازل الجديدة التي لم يرد فيها نص شرعي بأن يكون تقويمه الشرعي للفعل المستجد مُلائماً ومتسقاً مع ما استنتجه من نصوص المشرع المتعلقة بالأفعال المنطوق فيها بحكمها وقيمتها الشرعية.

أما الفصل السادس فقد خصصه حمّو النقاري للحديث عن «النظرية المنطقية اليونانية» بجانبيها الأرسطي والرواقي، وبما تحقق لها في الميدان القانوني، خصوصا مع الفقهاء الرومان، ورغم غنى هذه النظرية فإن حجة الإسلام عند أبي حامد الغزالي لم يرجع إلى المنطق اليوناني في كليته، بل رجع فقط إلى دائرة ضيقة منه، هي دائرة النظرية القياسية الأرسطية، مع ما لحقها من عناصر رواقية، وعليه كانت مناداته بتوظيف المنطق اليوناني في ضبط الاستدلال الشرعي مناداته بتوظيف النظرية القياسية أساساً، وليس بتوظيف النظرية الجدلية والخطابية.

في الفصل السابع والأخير من هذا الكتاب «أبو حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية وتوظيف المنطق اليوناني في تقنين الفقه» أكد الكاتب على أنه إذا كان أبو حامد الغزالي قد تلقف التعاليم المنطقية اليونانية كما أدخلها فلاسفة الإسلام إلى الحقل الفكري الإسلامي، مجتهداً في تقريبها وتعليمها، مدافعاً عن علميتها وفائدتها لجميع المباحث النظرية، فإن ابن تيمية وقف منها موقف المُدقق والمُحقق والناقد لقيمتها العلمية ولفائدتها بالنسبة للعلوم الإسلامية عامة وعلمي الكلام وأصول الفقه خاصة. هذا وقد أشار الكاتب في نهاية هذا الفصل إلى أن «ابن تيمية بسبب ردوده على البرهانية ينتسب إلى مرحلة أرقى من المرحلة الاستنباطية، وهي المرحلة الطبيعية التي وصل إليها المنطق، وبذلك يحق لنا، باسم تاريخ المنطق وتطوره، الإشادة بدراية ابن تيمية المنطقية وبقيمة ردوده العلمية على نظرية البرهان الأرسطية ومحاولة توظيفها في المباحث الإسلامية خاصة والطبيعية عامة». (12)

الهوامــش :

إذا كان أبو حامد الغزالي قد تلقف التعاليم المنطقية اليونانية كما أدخلها فلاسفة الإسلام إلى الحقل الفكري الإسلامي، مجتهداً في تقريبها وتعليمها، فإن ابن تيمية وقف منها موقف المدقق والمحقق والناقد لقيمتها العلمية.

عمل تقي الدين أحمد بن تيمية على إبطال قواعد المنطق اليوناني ورد أصوله، بل أكثر من ذلك عمل على معارضته بقواعد وأصول أخرى اعتبرها التنظير الحق لعملية الفهم، بصفة عامة، والفهم الشرعي بصفة خاصة.

الدرس المنطقي المغربي المعاصر: حمو النقاري أنموذجاً

عمار بوزيزه *aminhayat755@gmail.com* // باحث من الجزائر

تمهيد:

لا تشهد الدراسات المنطقية المعاصرة إقبالاً كبيراً من طرف الباحثين للاشتغال على النصوص المنطقية، والكثير من المنتمين إلى ميدان الفلسفة ينفرون من اقتحام ميدان المنطق، وهذا راجع إلى صعوبة المنطق من جهة واهتمامات الباحثين بمباحث أخرى في الفلسفة، لكن إلى متى سيتواصل هذا العزوف عن هذه الدراسات التي تبقى الفلسفة المعاصرة بحاجة إليها.

وتشهد الدراسات المنطقية المغربية المعاصرة تراكما معرفيا يحتاج إلى فحص إبيستمولوجي جاد؛ هذا التراكم المعرفي الذي تَبلور بفضل نصوص منطقية لبعض المفكرين والباحثين المغاربة الذين رفعوا التحدي واقتحموا ميدان المنطق، ومن بين أهم تلك النصوص؛ نجد نصوص المنطقي المغربي حمو النقاري الذي وهب كل جهوده لتطوير هذه الدراسات، فما هي أهم الإشكاليات المنطقية التي حملتها نصوص حمو النقاري المنطقية؟ وهل أسهمت هذه النصوص في تطوير الدراسات المنطقية المغربية المعاصرة؟

1ـ الدراسات المنطقية المغربية المعاصرة:

عالج الباحث عبد المجيد الصغير في كتابه «الخطاب الإصلاحي العربي بين منطق السياسة وقيم الفكر» أهمية القياس التمثيلي في التراث الإسلامي العربي بصفة عامة فيقول: «جاز لنا اعتبار القياس التمثيلي في أي مجال من مجالات النشاط الإنساني، وظيفة عقلية ومقصداً فكرياً يضمر أساساً الرغبة في تمثيل الآخر المجهول بقصد تبرير المطابقة (المشابهة) أو المخالفة، وهو ما يعني انطواء آلية التَمَثل على كل ذلك بقصد تحقيق «تكيف» على مستوى المعرفة أو على مستوى السلوك والممارسة». (1)

ويؤكد عبد المجيد الصغير أن علوم الإسلام خاصة منها علم الكلام وعلم أصول الفقه قد رسخت في الثقافة الإسلامية ممارسة القياس التمثيلي على الرغم من نقد ابن رشد (1126ـــ1198) م لذلك القياس في استخدامه الكلامي، ونقده من طرف ابن حزم في استخدامه الأصولي، وعلم العمران البشري الذي أسسه ابن خلدون (1332ـــ1406) م قائم على هذا القياس؛ حيث يقوم بقياس المجهول الغائب من الأحداث التاريخية على المعروف الحاضر من العمران البشري. (2)

من أهم النصوص المنطقية المغربية المعاصرة نصوص الفيلسوف طه عبد الرحمان، ففي كتابه «المنطق والنحو الصوري» يؤكد على نفور الباحثين من ميدان الدراسات المنطقية، وهذا يعود حسب رأيه إلى صعوبة المنطق من جهة والتكوين الأكاديمي من جهة أخرى، حيث يدعو طه عبد الرحمان

إلى ضرورة اقتحام هذا الميدان والسعي إلى تطويره فيقول: «وأما عن نفور القارئ «الإنساني» من هذا النوع من الدراسات فمرده إلى نوع التكوين الذي تلقيناه وما زلنا نتلقاه في مؤسستنا الجامعية. وقد آن لنا أن لا نتقي مشقة اقتحام هذا الميدان باتهامنا إياه والطعن فيه». (3)

وفي كتابه «سؤال في المنهج» يُبين طه عبد الرحمان الأسباب التي جعلت الكثير من الفقهاء وغيرهم يعترضون على المنطق، وهذه الأسباب منها ما هو عقدي ومنها ما هو لغوي ومنها ما هو علمي؛ ويتمثل السبب الاعتراضي العقدي في صورتين صورة الخوض في الميتافيزيقا وصورة الخوض في علم الكلام؛ فقد نسب إلى المنطق أنه يُضفي إلى طريق ميتافيزيقي كالاعتقاد في العقول العشرة والقول بقدم العالم...الخ، أما الخوض في علم الكلام فقد نُسب إلى المنطق أنه يجر إلى الخوض في مسائل العقيدة بطريقة لم يرد بها لا في الكتاب ولا في السنة. (4)

أما السبب الاعتراضي اللغوي فقد اتخذ الصورتين التاليتين: «صورة الخروج من عادات العرب في التعبير وصورة تطويل العبارة». (5) ويضيف عن السبب الاعتراضي الثالث قائلاً: «اتخذ السبب العلمي للاعتراض على المنطق الصورتين التاليتين: صورة إغفال جانب العمل وصورة التكلف في العلم». (6)

فبالنسبة لإغفال جانب العمل، فمن المعلوم أن الحدود والأقيسة والقوانين التي احتواها المنطق البُرهاني كانت تتناول مجال العقل النظري من دون مجال العقل العملي، في حين أننا نعلم أن الجانب العملي هو الشاغل الأساسي للفكر الإسلامي بحيث يكون اقتران العلم بالعمل شرط إمكان تحقق العلم النافع، أما التكلف في العلم فالمنطقيون يردون كل شيء إلى العقل؛ فالعقل يبنون عليه كل شيء بما في ذلك الدين، لذلك وُجهت إليهم الكثير من الانتقادات على اعتبار أن الدين يتطلب الأخذ بما جاء به سواء عقلناه أو لم نعقله.(7)

لأجل ذلك يُوضح طه عبد الرحمان الكثير من المسائل مُبيناً مشروعية المنطق، فليس المنطق إلا حساب التصديقات النظرية فهو حسابي أي غير تعبيري، لأنه رمزي (بمعنى صوري) وتصديقي أي غير عقائدي، لأنه علائقي ونظري أي غير عملي لذلك لا خوف على اللغة والعقيدة والسلوك. (8)

يُولي طه عبد الرحمان في كتابه «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي» أهمية بالغة لمسلمات «القياس» باعتباره العمدة في المنطق، وهذه المُسلمات هي: مُسلمة حوارية الخطاب فحواها أنه لا كلام مفيد إلا بين اثنين لكل منهما مقامان مقام المتكلم ومقام المستمع، مُسلمة وصفية الخطاب مفادها أن كل من دخل في التخاطب تساوت عنده الموضوعات الموصوفة وجملة الصفات التي تسند إلى هذه الموضوعات؛ ذلك أن الموضوع عبارة عن موجود مخصوص والتخاطب عبارة عن لغة، ولا سبيل في نقل الموجود المخصوص إلى اللغة إلا في صورة صفات مخصوصة.(9)

مُسَلمة بنائية الخطاب مقتضاها أن الخطاب ينشئ موضوعاته إنشاء تدريجي بحيث تتغير فيه الموضوعات في أحوال دلالية متباينة يكون فيها التحول من الإدعاء إلى الاعتراض ومن الإثبات إلى الإبطال، مسلمة ترتيبية الصفات فحواها أن انطباق الصفة على الموصوف يكون فيها الإيجاب والسلب طرفين متباينين أدنى وأعلى؛ بحيث تنتظم مجموعة الأفراد التي تصدق عليها الصفة في

ترتيب يتبوأ فيه الفرد الذي يتصف بها أكمل اتصاف المقام الأول تليه الأخرى بحسب قربها من هذا الفرد الأكمل. (10)

نصوص طه عبد الرحمان المنطقية كثيرة ولا يسمح لنا المقام لذكرها كلها، ويُمثل طه عبد الرحمان مدرسة منطقية تخرّج منها مناطقة لهم وزن في المغرب مثل حمو النقاري، ويوجد باحثين مغاربة برزواً في مجال المنطق مثل محمد المرسلي صاحب كتاب «دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر».

أما عن الدراسات المنطقية في الجامعات المغربية في الوقت الراهن، فلقد نظمت الجمعية المغربية لتاريخ العلوم بتعاون مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط يوماً دراسياً في موضوع: الدراسات المنطقية في الجامعة المغربية اليوم، وذلك يوم 16 مايو 2015م بقاعة «المنوني» بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، للتباحث في هذا السؤال: هل كان العمل على تدريس مادة المنطق مهمة يسيرة على أهلها؟ وبحث الدارسون الجامعيون المغاربة عن أنواع المنطق التي دُرست في الجامعة المغربية وطرق تدريسه، وكان من بين المشاركين في هذه الجلسة العلمية حمو النقاري بورقة بعنوان «المصطلح المنطقي». (11)

2ــ الإنتاج المنطقي لحمو النقاري:

تتميز كتب حمو النقاري أنها بكونها حديثة، حيث نشر في البداية كتاب بعنوان «المشترك المنسي» سنة 2000، وكذلك كتاب جماعي تحت تنسيقه بعنوان «الحجاج طبيعته ومجالاته ووظائفه» سنة 2006، وكتبه الأخرى نشرها ما بين سنة 2010 و 2016.

من بين كتبه الكبيرة الحجم كتاب بعنوان «منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي» ميَّز فيه بين النظرية الحجاجية الفلسفية والنظرية الحجاجية الأصولية، فالنظرية الحجاجية الفلسفية يمثل لها فلاسفة الإسلام وهي «نظرية تجد أصولها في النظر إلى «الكلام» الإسلامي العربي كخطابة وجدل في ميدان الرأي، وهو الميدان الذي يُشكل مجالاً مشتركاً تتواصل فيه فئة «الجمهور» و«الفلاسفة». (12) أما النظرية الحجاجية الأصولية التي يمثل لها أصوليو الإسلام «فهي نظرية تجد أصولها في النظر إلى «الكلام» الإسلامي العربي كمناظرة وجدل محمود في العقائد». (13)

وله كتاب بعنوان «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية» يعالج هذا البحث موضوع توظيف المنطق اليوناني عامة والأرسطي خاصة في تقنين البحث الفقهي؛ من خلال موقفين متعارضين هما موقف أبي حامد الغزالي الذي ينادي بتوظيف المنطق

تحتل النصوص المنطقية لحمو النقاري مكانة هامة في الدراسات المنطقية المغربية وتُشكل طبقات سميكة في تراكم هذه الدراسات التي تحتاج إلى الاهتمام والبحث.

اليوناني لتقنين علم أصول الفقه، وموقف تقي الدين بن تيمية الرافض لهذا التوظيف. (14)
ووضح النقاري في كتابه «نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي» العلم الذي يدعو إليه الفارابي(870ــ950) م حيث يقول: «اتسم المجهود الذي بذله الفارابي، في تبعيته المحمودة للمنطق الأرسطي عامة ولتحليلاته الثانية، بتثمينه لطلب اليقين، مُميزاً في هذا الأخير بين «يقين ضروري» ويقين»غير ضروري»، ومقراً أن العلم الحقيقي هو «العلم اليقيني»، فالعلم كما رأينا عنده يقع على اليقين الضروري أكثر من وقوعه على ما ليس بيقين أو الذي هو يقين وليس بضروري». (15)
يقترح النقاري في كتابه «أبحاث في فلسفة المنطق» اجتهاداً نظرياً خاصاً ينتمي إلى ما يُعرف اليوم بمجال فلسفة المنطق «وهو المجال الذي يُمارس فيه التفلسفُ استشكالاً واستدلالاً انطلاقاً من مواد علم المنطق ومحتوياته، مفاهيم وتصورات أو أحكاماً وتقريرات». (16)
كما اهتم المنطقي المغربي بمنطق مدرسة بورروبال وألف كتاب حمل عنوان: «في منطق بورروبال» معتمداً على كتابها العمدة «المنطق أو فن التفكير» إلى جانب الأرغانون الأرسطي، حيث قرأ منطق هذه المدرسة بنظارات منطقية ومنهجية، وقسم مؤلفه عن هذه الجماعة المنطقية إلى قسمين قسم خصصه لتقريب نظر الجماعة في منهجي التبيُّن والتبيان، والآخر لتقريب نظرها في جودة النظر والمناظرة ورداءتهما. (17)
وجمع عالم المنطق المغربي أبحاثه التي قُدمت في ندوات دولية في كتاب بعنوان «المنطق في الثقافة الإسلامية» ولهذه الأبحاث «همٌّ منطقي ومنهجي يترك جانبا الاهتمام بمضامين ومحتويات الثقافة الإسلامية ليُغَلِّبَ الاهتمام بما له تعلق بآليات بناء هذه الثقافة وبأساليب التداول فيها وبها، وذلك في حلقات متكاملة». (18) وتمثلت هذه الحلقات في حلقة الفلسفة وحلقة علم الكلام وحلقة علم التاريخ وحلقة التصوف.
واشتغل النقاري على أعمال طه عبد الرحمان وألف كتاب «منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمان» وهذا بُغية أن يبين جدية المجهودات التي بذلها أستاذه في التنظير لتأصيل الحق في الاختلاف، وإبراز الآفاق التجديدية لهذه المجهودات، وكذلك بيان الوجوه التي طُرحت بها مسألة الاختلاف في الدرس المنطقي المغربي الحجاجي. (19)
اهتم النقاري بالمفاهيم المنهجية المتعلقة بعلم الكلام، ونشر آخر كتاب في فبراير 2016م بعنوان «معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية» وهو «مصنف يهتم بالجهاز المفاهيمي لعلم الكلام، وهو جهاز يتمثل في اصطلاحات وُضعت لتُفهم منها صفات ووجوه خاصة تتصل بكيفيّات الاستدلال والتداول بهذا الاستدلال في ميدان العقائد». (20) وهو كتاب يُمثل انطلاقة لتجديد الفكر الإسلامي ــ العربي المعاصر على اعتبار أنه جامع لمفاهيم بتعريفاتها ومرادفاتها الأعجمية.

3ــ قراءة حمو النقاري للمنطق في التراث الغربي:

قراءة حمو النقاري للمنطق في التراث الغربي كانت من خلال كتابه «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية» حيث قدم قراءة للمنطق اليوناني والروماني، من

خلال موقف أبي حامد الغزالي الذي ينادي بتوظيف المنطق الأرسطي في تقنين البحث الفقهي وابن تيمية الرافض لهذا التوظيف، ومن أجل أن يُبين هذين الموقفين قام بالمقابلة بين ما يسميه المنهجية الأصولية عند المسلمين والمنطق اليوناني. (21)

ويقصد النقاري بالمنهجية الأصولية «السبل النظرية والمسالك الإجرائية التي يسلكها الفقيه في ممارسته الفقهية» (22) فالفقيه يكون إزاء قضية شرعية ما مطروحة يحاول أن يجد لها حلاً مناسباً أو حكماً مناسباً من خلال استناده إلى نص شرعي متبعاً مجموعة من القواعد التي يتوصل بها إلى ذلك الحكم.

وتعتبر المنهجية الأصولية حسب النقاري نظرية لسانية ومنطقية من منطلق أنها ترتبط بما يسميه بالسيمياء الشرعية التي تتعلق بالنص ودلالات الكلمات وهي كيف يمكن أن نفهم دلالات النص ونتجاوز حرفية النص إلى ما يسمى روح النص، وتتعلق كذلك بما يسميه النقاري بالمنطق الشرعي وهو كيف نستدل بنص شرعي بعد تأوله، وكيف نثبت حجية هذا النص باعتباره دليل نستدل به. (23) لأجل ذلك عالج في كتابه السابق ذكره إشكالية توظيف المنطق اليوناني من خلال عرض السيمياء اليونانية والرومانية وكذلك المنطق اليوناني والروماني، وفي كتابه «في منطق بورروبال» وكذلك مقالة له عن منطق بورروبال في كتاب جماعي من تنسيقه «التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه» بيَّن كيف قامت جماعة بورروبال بتوظيف المغالطات الأرسطية في ثقافتها.

أ ـــ قراءة حمو النقاري للسيمياء اليونانية والمنطق اليوناني:

أولاـ قراءة حمو النقاري للسيمياء والمنطق الأرسطي:

لَمّا كان الغرض الأساس من تأليف النقاري لكتابه «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية» هو معالجة إشكالية توظيف المنطق اليوناني في تقنين البحث الفقهي الإسلامي، وكانت الممارسة الفقهية في جوهرها ممارسة قانونية كان لِزَاما أن يعمل النقاري على بيان موقف أرسطو من كيفية التعامل مع النصوص القانونية على اعتبار أنه يُقيم مقاربة بين المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من أجل تقديم قراءة عن إشكالية التوظيف. (24)

ويكمن جوهر العمل المنطقي لأرسطو حسب النقاري في أنه وضع نظرية تصف شروط تصديق الأقوال وتصحيحها (La Vérification) وشروط إبطالها والتكذيب بها؛ ولقد كان الإشكال الرئيسي الذي واجه أرسطو هو بيان وجوه الدعاوى وإبطالها، والكشف عن الآليات المتحكمة في الاستدلال للأقوال، وكذلك الكشف عن الآليات المتحكمة في الاستدلال على الأقوال. (25)

ولما كان الاستدلال بقول من الأقوال بيانا على صدقه، والاستدلال على دعوى من الدعاوى بيانا على كذبها، كان القول القابل لتنظير الاستدلال هو القول القابل للتقويم الصدقي، لذلك استبعد أرسطو من اهتمامه المنطقي أنواع الأقوال الغير قابلة لهذا التقويم، والقول القابل للتقويم عنده هو القولُ الخبري عامة والقول الحملي خاصة وهذا الأخير يمثل حسب أرسطو حقيقة الإخبار، وموضوع التقويم الصدقي حسب أرسطو يتمثل في الإسناد الحملي، لذلك كانت النظرية المنطقية الأرسطية تقنينا لطرق

إثبات هذا الإسناد وإبطاله. (26)
يُميز النقاري في تحليل أرسطو للقول الحملي بين مستويين متوازيين، مستوى يسميه بالمستوى التركيبي ــ الدلالي اهتم به أرسطو بدلالة القول ودلالة مفرداته وطرق تركيبه وتأليفه، ومستوى ثان يسميه المستوى التداولي اهتم فيه ببلاغة القول وجودته وعلاقتهما بكل من الإفادة والإقناع والإمتاع، ويعتقد النقاري أن مقاربة الدلالة الأرسطية يكون على المستويين السابقين، لأجل ذلك تناول النقاري السيماء «الدلالة» الأرسطية من خلال مباحث ثلاثة:
ــــ تحليل أرسطو للقول الحملي تركيباً ودلالة
ــــ تحليل أرسطو للقول الحملي تداولياً
ــــ كيفية توظيف النصوص القانونية. (27)
هذا فيما يتعلق بالسيماء الأرسطية أما النظرية المنطقية الأرسطية فحددها النقاري من خلال عرضه لقواعد التدليل الأرسطية؛ حيث لم يعرض جميع قواعد التدليل الأرسطية المفيدة في إثبات الدعاوي وإبطالها، وإنما وقف في حدود بيان المرجعية المنطقية لأبي حامد الغزالي؛ ذلك أن الغزالي لم يرجع إلى المنطق الأرسطي في كلّيته إنما رجع إلى مجال ضيق فقط هو مجال القياس، وعليه كانت مناداته بتوظيف المنطق اليوناني مناداة بتوظيف النظرية القاسية أساسا، وليس توظيف النظرية الجدلية والقياسية. (28)
أراد النقاري من خلال قراءته للنظرية المنطقية الأرسطية بيان سعة المنطق الأرسطي وغناه، ذلك أن مصنفات أرسطو الجدلية والخطابيةَ منطقية أيضاً؛ على اعتبار أنها تتناول قواعد التدليل في ميدان المناظرة والإقناع، وبيان سعة المنطق الأرسطي وغناه يساهم حسب النقاري في توضيح أمرين: الأول هو بيان التوافقات والتماثلات بين منهجية الأصوليين والمنطق الجدلي والخطابي الأرسطي من منطلق أن الوجه المشترك بينهما هو أنهما ينظران إلى الاستدلال الطبيعي قصد تقعيده وتقنينه، الأمر الثاني هو توضيح حدود تقويم ابن تيمية للمنطق اليوناني. (29)
ويتجلى حدود تقويم ابن تيمية للمنطق اليوناني إلى كون ابن تيمية تابع الغزالي في رد المنطق كله إلى النظرية القياسية وبالتالي انصب تقويمه عليها وحدها، ولم يهتم بالنظرية الجدلية والخطابية الأرسطية، يقول النقاري «نعتقد أن ابن تيمية لو رجع إلى قواعد التدليل الجدلية والخطابية الأرسطية، لما وقف موقف الرافض المُطْلَقِ للمنطق اليوناني في عمومه، ولأدرك مُوافَقَةَ هذا المنطق النِّسبيةَ « جانبه الجدلي والخطابي» للمنهجية المسلمة في تقنين الاستدلال الشرعي». (30)
لأجل ذلك تناول النقاري قواعد التدليل البرهانية والحجاجية من أجل محاولة توضيح التماثلات بين المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني.

ثانياــ قراءة حمو النقاري للسيمياء والمنطق الرواقي:
تناولت الرواقية المسائل السيميائية في إطار اهتمامها المنطقي؛ فالمنطق عند الرواقية ينقسم إلى قسيمين الخطابة ومبحث الجدل، والخطابة من المنظور الرواقي علم يهتم ببلاغة القول وحسنه وهي التي تميز العقل فهي علامة ذات دلالة على سيطرة وتحكم العقل في المشاعر والأحاسيس

والعواطف...الخ والتي تعتبر مقدمة للمبادئ التي أسسوا عليها نظرية المعرفة عندهم. (31)

قرأ حمو النقاري السيمياء الرواقية من خلال أربع محطات، المحطة الأولى تتعلق بدلالة المفرد ودلالة المركب عند الرواقية التي تقسم المفردات إلى الإسم العام: الذي ليس له وجود سوى الوجود الذهني، والإسم الخاص: وهو المفرد الذي يشير إلى صفة عين Qualité particuliére، والفعل والحرف، والرابط، أما دلالة المركب عند الرواقية فهو يدل على «محتوى التصور العقلي»، ويكون التعبير عن ذلك المحتوى تعبيراً تاماً إذا تم بواسطة القضية، وناقصاً إذا وردت المحاميل فقط. (32)

والمحطة الثانية تتعلق بما يسميه النقاري بانفتاح الخطاب وغموضه وظاهرة الاقتضاء ويلخصها في قوله «إن انفتاح الخطاب، على مستوى المفرد وعلى مستوى المركب ظاهرة تتيح حرية كبيرة في التأويل وفي الدعاوي الفلسفية للمذهب، وقد وظفت الرواقية ظاهرة الاقتضاء في ذلك خصوصاً، وأن دعاويها لم تكن جديدة إنما الجديد كان إعادة تنظيمها وتنسيقها». (33)

أما المحطة الثالثة فتتعلق بعلاقة الفهم والاستدلال، فاللغة عند الرواقيين نوع من العلاقة التي ترمز لمحتوى فكري وهي مثل الموجودات التي يمتلأ بها العالم، فالوجود عند الرواقية مليء بالعلامات، والفيلسوف هو الوحيد الذي بمقدوره تأويلها. (34)

على أن هناك من ينظر إلى العالم أو الوجود وعلاقته بالعلامات نظرة أخرى كنظرة تزيفان تودوروف T.Todorov الذي يقول: «العالم ليس مُقسماً إلى علامات وإلى أشياء، لكن الأشياء بالإضافة إلى وجودها، يمكن أن تكتسب بعدا ثانياً، أي بعداً دلالياً». (35) فالمنزل مثلاً شيء وليس علامة آخر محطة تتعلق بالقضية المعيارية الشرعية ودلالتها ويستعرض فيها النقاري تحليل المؤسس الثاني للرواقية كريسيب chrysippe (244 ــ 204) ق م للقضايا الآمرة، استنتج النقاري عدة دعاوي رواقية للقضايا المعيارية وهي: النظر إلى الأمر كفعل لغوي، وأوضح النقاري أن الرواقية في القضايا الشرعية «الخلقية» ميزت بين خمسة أنواع: الفرض أو الواجب، المندوب، المباح، المكروه، الحرام». (36)

أما قواعد التدليل الرواقية فلم يفصل فيها النقاري كثيرا بل عرضها على عجل وقال أنها مكملة لقواعد التدليل الأرسطية وهو الذي تناول المنطق الرواقي من خلال المادة المعرفية القليلة التي لديه قياساً على المادة المعرفية المتوفرة للمنطق الأرسطي. (37)

ب ــ قراءة حمو النقاري للسيمياء والمنطق الروماني شيشرون نموذجاً:

قرأ حمو النقاري السيمياء القانونية عند شيشرون من خلال ثلاث محاور: المحور الأول يتعلق بالخطابة الشرعية عند شيشرون، أما الثاني فهو الذي عالج فيه مسالك التعريف عند خطيب الرومان،

يُنبهنا النقاري إلى إمكان الاستفادة من المعجم العربي في فتح آفاق استشكالية واستدلالية غير مألوفة، ويُنبهنا أيضاً إلى القيمة الإبستمولوجية لبعض مباحث أصول علم الفقه الإسلامي ــ العربي.

أما الثالث فيتعلق بالتأويل الشرعي للنصوص عند شيشرون. (38)

يُصرح شيشرون أن عمله الخطابي امتداد لعمل أرسطو والرواقية، فهو يرى أن منهج الحوار قائم على قسمين: الأول يتعلق بإيجاد الأدلة والثاني يتعلق بتقويمها؛ مؤكداً أن أرسطو اهتم بالقسمين معاً والرواقية اهتمت بالثاني وأهملت الأول. (39)

لكن هذا التصريح لشيشرون لا يدل على تقبله لكل المنطق الرواقي مثلاً، وهو الذي يرى أن المنطق الرواقي لا يمكن الاستفادة منه مُعليا من قيمة العلم الأبيقوري في مقابل ذلك، ولا يوافق الرواقية في فكرتهم المركزية «الموافقة»...إلخ. (40)

قدّم النقاري بعض ملاحظاته عن توظيف شيشرون للمنطق اليوناني في تقنين الاستدلال الشرعي، حيث يؤكد أن شيشرون يتبنى الفكرة التي مفادها أن المنطق اليوناني أداة ضرورية للفقيه ولمؤول القانون، وحسب شيشرون الضروري من المنطق اليوناني ليس هو القياس، بل المواضع العامة الجدلية والخطابية مضافاً إليها قواعد التدليل الرواقية، على اعتبار أن المواضع العامة التي يسميها المواضع الحجاجية تفيد في إثبات الدعاوي القانونية وفي إبطالها أيضاً». (41) ولا يسمح المقام هنا للتفصيل أكثر.

ج ـــ قراءة حمو النقاري لمنطق بورروبال:

يُمثل منطق جماعة بورروبال محاولة غربية في القرن 17 لِتَبِيئَة المنطق الأرسطي داخل الحداثة الفلسفية الغربية عامة والفرنسية خاصة، ومحاولة إبراز النافع من المنطق الشائع في تلك الفترة وهو المنطق الأرسطي، ومن المعلوم أن حجر الأساس في المنطق الأرسطي هو العملية الذهنية المسماة Raisonnement (*) المترجمة في الكتابات العربية بمصطلح «النظر» واستثمرت مدرسة بورروبال هذه العملية الذهنية من أجل تمييز الغلط وتبيان الصحيح والصواب. (42)

إن ما تؤكد عليه مدرسة بورروبال هو ضرورة أن يكون النظر مؤسساً «على الحقيقة وليس على الغلط والتغليط» (43) لأن أي نسق ينبني على قاعدة فإذا كانت هذه القاعدة مبنية على الغلط فلن يكون ذلك النسق متكامل ومتماسك.

والنموذج المعرفي لجماعة بورروبال هو النموذج اللاهوتي لذلك حاولت جماعة بورروبال إيجاد ما يفيد اللاهوت المسيحي من المنظومة المنطقية الأرسطية؛ وجعل اللاهوت المسيحي مقبولا عقليا مستفيدين من سيميولوجية القديس أغسطين، ودلالات الطبيعة فالدخان مثلا له دلالة على النار. (44)

لقد أخذت جماعة بورروبال ما يخدم الثقافة المسيحية، وهذا لا يعني أنها لم توجه النقد لأرسطو وهي التي ترى أن مؤسس المنطق نفسه لم يحترم المبادئ التي بها نتجنب السفسطة حين أورد آراء من سبقوه على غير وجهها وغير موثقة وغير صادقة مثل آراء «بارمنيد» و«ماليسوس» في مسألة المبدأ لأنهم فهموا هذا المبدأ حسب رؤيتهم ليس كما فهمه هو، وبالتالي أوردها على شكل مغالطات وسفسطة. (45)

يشرح النقاري وجوه سوء النظر من خلال ثمانية مسائل وهي: الجهل بما ينبغي إلزام الخصم به، وافتراض صدق ما ينبغي أن يكون موضع سؤال، فساد التعليل، التقصير في التقسيم، التمثيل بين

العرضي والذاتي من الصفات إطلاق النسبي، تسخير غموض الألفاظ، جعل الاستقراء مفيد ضرورة، وتميز هذه الجماعة بين أسباب الغلط الذي تقع فيه غالبية البشر ــ التي تكون في مجال الأخلاق والحياة العملية ــ بين نوعين نوع داخلي: يتمثل في اختلال يلحق الإرادة يترتب عنه اختلال في الحكم، ونوع خارجي يكمن في الأشياء في حد ذاتها التي تغلط فكرنا بسبب مظهرها الخادع. (46)

4 ـــ قراءة حمو النقاري للمنطق في التراث الإسلامي:

أ ـــ قراءة حمو النقاري للمنطق عند الفلاسفة:

أولاً: قراءة حمو النقاري للمنطق عند أبي نصر الفارابي:

خصّصَ حمو النقاري كتاب بعنوان «نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي» واختيار النقاري للفارابي لم يكن عفوياً بل لعدة دوافع منها أولاً كون الفارابي يمثل النموذج الأمثل للتفلسف الإسلامي العربي، وهناك سبب آخر دفع النقاري لاختيار الفارابي هو أنه أراد تصحيح مكانة هذا الفيلسوف في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فأراد أن يبين أثر الفارابي على فلاسفة مثل ابن سينا وابن رشد، وكذلك أثره على المتكلمين كابن حزم والغزالي وابن تيمية. (47)

وفي إحدى الندوات المُخصصة لمسألة «العلم بين الكونية والمحلية» حاول النقاري تقريب آراء الفارابي وعلاقتها بالحكمة الإنسانية بمجالاتها الثلاث النظري والعلمي والمنطقي والتي تتضمنها نظريته في العلم والمعلوم التي يمكن أن نفهمها من خلال نصوصه المنطقية خاصة كتابه «البرهان» وهذا من خلال التركيز على قيمتي التنقيص من شأن المحلي ووجوب تبيئة الكوني محلياً». (48)

تتجلى قيمة التنقيص من المعلوم المحلي شأن المعلوم المحلي في فكر الفارابي المنطقي «من خلال نظره في أصناف المعلوم تحديدا لها وتقويما، فالمعلوم عنده صنفان، صنف «يعلم بفكر وروية واستنباط» وصنف «يعلم لا باستدلال ولا بفكر ولا بروية ولا استنباط»، وثاني الصنفين هو الأصل لأن العلم الاستنباطي لا بد وأن ينتهي إلى التأسيس على معلومات أولية تتحصل لنا بطريق غير استنباطي». (49)

أما قيمة وجوب تبيئة الكوني محليا من منظور الفارابي فيرى هذا الأخير أنه على الحكيم أن يقوم بتبيئة الحقائق الكونية وإيصالها إلى الجمهور، بحيث أنه يتعين على الفيلسوف أن يخاطب الجمهور بالمعارف المشتركة بينه وبينهم؛ فيستند إلى المعلومات المحلية الرائجة أو ما يسميه الفارابي بالمشهورات، وبهذه الطريقة الخطابية يكون الحكيم متفلسفا فلسفة من نوع جديد لا هي بالفلسفة النظرية ولا هي فلسفة عملية ولا فلسفة منطقية آلية بل هي فلسفة يُلتمس تعليمها للجمهور بالأشياء المشهورة» أسماها الفارابي بأسماء «الفلسفة الرابعة» أو «الفلسفة البرانية» أو «الفلسفة الخارجة». (50)

ثانياً: قراءة حمو النقاري للمنطق وعلاقته بعلم الأصول عند إبن رشد:

يتجلى موقف ابن رشد من علم الأصول في نظرته إلى أن علم أصول الفقه هي الأشياء التي يقع فيها الفهم على النبي صلى الله عليه وسلم، ورؤية أخرى رشدية تتمثل في الاعتراض على إدخال المنطق في الصناعة الأصولية لأنها لفظية فلا داعي للتقديم لها بمقدمة منطقية كما فعل أبو حامد الغزالي في

مستصفاه. (51)

ونجد النقاري من خلال قراءته يُركز على الرؤية الثانية لابن رشد المتعلقة بالمنطق وعلم الأصول؛ فلما كانت رؤية ابن رشد مفادها أن علم أصول الفقه ليس بحاجة إلى المنطق أراد النقاري أن يثبت العكس ويدحض موقف ابن رشد فهو يرى أن هناك اتصال بين المنطق وعلم أصول الفقه فأثبت النقاري أن هناك اتصال مادي ومنهجي بين الخطابة وأصول الفقه «فإذا صح وجوب الوصل بين الأصول والخطابة فهل يبقى ادعاء وجوب فصل المنطق عن الأصول ادعاءً مستقيماً؟». (52)

ويذهب النقاري أبعد من ذلك حينما قال أن ابن رشد كان يدعو إلى ما يسمى بالتصديق البلاغي الذي فيه الجانب المنطقي يقول النقاري «أعتقد أن ابن رشد «الحكيم» لن يرفض لأبي حامد الغزالي حق إدخال المنطق في حقل الأصول، إذ أن أبو الوليد نفسه نادى بهذا الإدخال حين وقف عند التصديق البلاغي الذي هو أحد التصديقات التي تناولها الصناعة المنطقية» (53) من هنا يؤكد النقاري أن التعرف على المنطق وتعلمه أمر مطلوب وإن كانت التصديقات الحاصلة فيها تصديقات بلاغية وخطبية».

ب ــ قراءة حمو النقاري للمنطق عند الفقهاء:

أولاً: قراءة حمو النقاري للمنطق عند أبي حامد الغزالي:

قراءة حمو النقاري للمنطق عند أبي حامد الغزالي كانت في كتابه «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية» حيث يُمثل أبي حامد الغزالي النموذج الذي نادى بتوظيف المنطق اليوناني لتقنين البحث الفقهي، وابن تيمية النموذج الرافض لهذا التوظيف، من هنا تناول النقاري مشكل توظيف السيمياء اليونانية من خلال عرضه لأفكار أبي حامد الغزالي والسيماء اليونانية، وأفكار تقي الدين بن تيمية والسيمياء اليونانية والرومانية، وكذلك عرضه في نقاط لموقف الغزالي وابن تيمية من المنطق اليوناني في تقنين الفقه. (54)

لن ندخل في التفاصيل المتعلقة بفكر الغزالي عامة لكن نود أن نعرف موقفه من المنطقيات ما دام أننا في الجانب المنطقي حيث نجده يقول: «وأما المنطقيات فأكثرها على منهج صواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار». (55) نفهم من هذا القول أن أبي حامد الغزالي معجب كثير بالمنطق ويراه الآلة التي نادرا ما يعتريها الخطأ.

يُلخّص النقاري دعاوي الغزالي السيميائية في أن فهم القول المركب هو تصور لجميع مفرداته، والتصورات الأولية واحدة للجميع لأنها فطرية، الحد بشروطه الصورية والمادية هو السبيل الوحيد لتفسير التصور المطلوب، وبناء على هذا يكون المنطق الذي يضبط صورة القياس ومادته. (56) وهي نفسها لدى أرسطو والرواقيين، وهذا لا يعني أن الغزالي نقلها هكذا دون تمحيص بل الرجل يتمتع بقدرة فقهية وأصولية وكلامية وصوفية ــ كعلوم محلية ــ وكذلك تعامله الإيجابي مع العلوم الوافدة التي قابلها بعقل متزن؛ واشتغل عليها فهما واستيعاباً وتمحيصاً». (57)

عالج النقاري منطق الغزالي من خلال نقتطين:

ـــ مجموعة المبادئ الصورية في الاحتجاج والاستدلال

ــ مجموعة المبادئ المادية في الاحتجاج والاستدلال

أما المبادئ الصورية في الاحتجاج فهي التي تتعلق بصورة الاستدلال وبتأليف المقدمات على نوع من الترتيب المخصوص، ولَخص الغزالي التأليفات المنتجة في ثلاثة أنواع يُسميها الأنماط الثلاث وهي: نمط التداخل (القياس الاقتراني)، نمط التلازم (القياس الشرطي المتصل)، نمط التعاند (القياس الشرطي المنفصل). (58)

والاستدلال من الناحية الصورية ينقسم إلى استدلال صحيح واستدلال فاسد، والاستدلال الصحيح من الناحية المادية ينقسم إلى استدلال برهاني وهو الذي ينبني على مقدمات «أوليات» أو «اعتقادات جازمة» وإلى استدلال جدلي وهو ما كانت مقدماته اعتقادا مقاربا لليقين، واستدلال خطابي وهو الذي تكون مقدماته اعتقادا يغلب عليه ظن وقناعة نفس». (59)

ويُلخص النقاري في موضع آخر موقف الغزالي من الاستدلال الشرعي بقوله: «1ـــ لا استدلال صحيح صورة إلا ويرجع إلى نمط التداخل أو التلازم أو إلى نمط التعاند (...) أي يجب أن يكون الاستدلال مُؤَسَسًا على قواعد التدليل الأرسطية التحليلية، 2ــ أن نتائج الاستدلالات الشرعية قضايا ظنية وغير يقينية، وَرَدُّ ذلك إلى ظنية الأدلة الفقهية وخطابية المقال الفقهي والعلمي بصفة عامة». (60)

وقد كانت هاتان النقطتان من أهم ما اهتم به تقي الدين بن تيمية كما سنعرف في النقطة الموالية.

ثانياً: قراءة حمو النقاري للمنطق عند تقي الدين بن تيمية:

يُمكن أن نميز في تحقيق ونقد ابن تيمية لتعاليم المنطق اليوناني بين مستويين متكاملين، المستوى الصوري ويشمل مناظرة ابن تيمية لما قدمته المناطقة من تقريرات تتعلق بالعلاقات الاستدلالية وبأصنافها ورتبها، المستوى المادي ويشمل مناظرته لأحكام المناطقة في أصناف «المواد» و«المضامين» و«القضايا» المكونة لمختلف الاستدلالات. (61)

بَيّنَ النقاري موقف ابن تيمية النقدي للمنطق من خلال ثلاث محاور:

1ـــ المستوى الصوري في مناظرة ابن تيمية لأبي حامد الغزالي وللمناطقة.

2ــ المستوى المادي في مناظرة ابن تيمية لأبي حامد الغزالي وللمناطقة.

3ــ نظرية ابن تيمية في الاستدلال.

بالنسبة للمستوى الصوري يركز ابن تيمية على فكرة الغزالي والمناطقة التي مقتضاها رجوع كل دليل إلى نمط من الأنماط الثلاث: نمط التداخل، نمط التلازم، نمط التعاند. (62)

أوضح ابن تيمية في مناظرته للغزالي والمناطقة أن كل تلك الأنماط الثلاث تعود إلى العلاقة اللزومية؛ فنمط التداخل «كُلُّهُ يعود إلى لزوم هذا لهذا وهذا لهذا» (63) أي لزوم الحد الأوسط للحد الأصغر، ولزوم الحد الأكبر للحد الأوسط وبالتالي كان نمط التداخل مؤسساً على خاصية التعدي التي تتمتع بعلاقة لزومية (64) أما نمط التلازم أو «القياس الشرطي المتصل» فهو أيضا «استدلال باللزوم، بثبوت الملزوم الذي هو

المَقَدَّم، وهو الشرط على ثبوت التلازم الذي هو التَّالي، وهو الجزاءُ أو بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم» (65) أما التعاند أو «القياس الشرطي المنفصل»، «فمضمونه الاستدلال بثبوت أحد النَّقِيضين على انتفاء الآخر وبانتفائه على ثبوته أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر». (66)

من هنا بين النقاري أنه ليس من الواجب في الدليل تكونه من مقدمتين بل يكون ذكر المقدمات حسب الحاجة، كذلك يرفض بن تيمية تخصيص الاستدلال بصيغة لغوية فلا شيء يُحتم أن تكون صيغة الجزم بالنسبة للقياس الاقتراني، أو صيغة الشرط بالنسبة للقياس الشرطي كما يدَّعي المناطقة، لأن المُعتبر في الاستدلال هو المادة والمادة الواحدة قد تصاغ ضيغا متعددة. (67)

أما الاستدلال من حيث المادة فينظر إليه بن تيمية من خلال قوله أن النصوص المنقولة والمتواترة صالحة لأن تكون مادة للاستدلال، وبما أن صور المناطقة الاستدلالية قابلة إلى أن ترد إلى القياس الشمولي وهذا الأخير يرَّد إلى قياس التمثيل وقياس التمثيل أبين وأمثل من قياس الشمول وأقرب كذلك إلى معرفة التماثل والاختلاف كان لزاما حسب رأيه تعلم «أصول الفقه» على اعتبار أنه هو العلم الضابط لقواعد القياس التمثيلي وليس تعلم «المنطق اليوناني». (68)

ج ــ قراءة حمو النقاري لمنطق العمران ومنطق التصوف:

أولاً: قراءة حمو النقاري لمنطق العمران الخلدوني:

يُركز حمو النقاري في قراءته لمنطق العمران عند ابن خلدون على نظرة هذا الأخير إلى العلوم العقلية، والنظر الخلدوني في العمران البشري يمثل اجتهاد نظري إسلامي قديم اهتم بإلحاق النظر في الظاهرة الإنسانية بمجال النظر الذي تمثله «العلوم العقلية» يقول ابن خلدون عن العلوم العقلية «وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر فهمي غير مختصة بمجال النظر فيها لأهل الملل كلها ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة منذ كان عمر الخليقة». (69)

ويؤكد ابن خلدون على أن العلوم العقلية مُثمَنة لطابعها البرهاني والقاسم المشترك بينها كلها هو النظر العقلي في الموجودات، أيا كان صنفها وعلى التناسب الذاتي بين الموجودات، ففي «المنطق يتم التركيز على العوارض الذاتية» (**) للنقلة، وفي الأرثماطيقي يتم التركيز على العوارض الذاتية والنسبية للمقادير، وفي علم الهيئة يتم التركيز على العوارض الذاتية لحركة الكواكب، وفي الموسيقى يتم التركيز على العوارض الذاتية للتراكيب الصوتية والنغمية، وفي الطبيعيات يتم التركيز على العوارض الذاتية للأجسام، وفي الإلهيات أخيراً يتم التركيز على العوارض الذاتية للوجود المطلق». (70)

وإذا كان المنطق هو العلم الذي يقوم على الانتقال بين المقدمات فتلك العلوم قائمة على هذا الانتقال الذي لا يقوم على الطريق المباشر بل على الطريق الاستنباطي «فكانت دراسة الطبيعيات سواء عند الفلاسفة أو الفقهاء دراسة استنباطية ولم تدعو إلى الملاحظة المباشرة للطبيعة». (71)

إن نظر ابن خلدون في الإنسان يركز على العوارض الذاتية التي يَتَقَومُ بها هذا الإنسان كونه كائن اجتماعي؛ ويظهر أن «العَرَض الذاتي» مفهوم مركزي في المشروع الفكري لابن خلدون، ومعلوم أن «العرض الذاتي» من المفاهيم الرئيسة في منطق البرهان في نظرية العلم عند القدامى، وبمركزية

هذا المفهوم يصح حسب النقاري إلحاق هذا المشروع بلائحة العلوم العِلية السبعة التي ذكرها ابن خلدون في مقدمته. (72)

ثانياً: قراءة حمو النقاري للمنطق والتصوف عند ابن عربي:

يُمكننا أن نبرز منهجين معهودين عرفهما الفكر الإسلامي ـــ العربي في تحقيق التبعية الدينية، منهج يسميه النقاري منهج الانتطاق المنطقي، ومنهج آخر يسميه منهج الاتصاف الصوفي، والغاية من ذكر المنهجين هي التنبيه إلى ضرورة الربط بين «النطق» و«المنطق»، وكذلك بين «الصفة» و«الاتصاف»، فالمنهج الأول ننتطق به بالمنطق أي نتقيد فيه بالقوانين المنطقية. (73) أما منهج الاتصاف الصوفي فهو منهج «نتصف» بسلوكه وطَرْقِه بصفات تتعلق بأفعالنا وأخلاقنا، وللاتصاف وجهين: وجهاً تخلصياً يقتضي التخلص من الصفات الغير محمودة، ووجها تَقَّمصيًا يقتضي تقمص المطلوب من الصفات. (74)

ونجد النقاري في كتابه المنطق في الثقافة الإسلامية يقول عن المنهجين السابقين» والمنهجان معاً... يمكن أن يردا ويرجعا إلى وجهين في السعي (***) بحيث يسوغ أن نعتبر الانتطاق المنطقي «سعيا بالأفكار» و«الاتصاف الصوفي» سعياً بالمقامات والأحوال». (75)

بتأصيل مفهوم «السعي» ستترتب مسائل منهجية ومنطقية يمكن جمعها في خمس نقاط: مسألة ضوابط السعي الخارجية، مسألة منطلقات السعي ومبادئه ومقدماته، مسألة نقلات السعي ومجيزاته، مسألة طبيعة نفاذ السعي، مسألة طبيعة سلامة السعي. (76)

هذه المسائل الخمسة ذات أهمية بالغة عند حمو النقاري في البحث المستشكل لقضايا المنهج في كل إنتاج معرفي وكل طريق سلوكي، ومن ثمة لابد من استحضارها في ذهننا أثناء قراءتنا لفكر ابن عربي الصوفي؛ فمفهوم السعي «ليس مفهوما غريبا عن المفاهيم التي دار حولها فكر ابن عربي الصوفي، بل إنه يمكن أن يعد من مفاهيمه النظرية المركزية، يتجلى ذلك من العناية التي أولاها إلى مفهوم السفر باعتباره توجهاً وعبوراً من ...إلى...ومن استثماره لهذا المفهوم لأداء معانيه الصوفية والفلسفية التي لاحت له. يربط ابن عربي السفر بالقلب والفكر أي بالاتصاف والانتطاق». (77)

من هنا ندرك مع النقاري أن ابن عربي ينتسب باعتباره عالماً وعاملاً إلى السعي الاجتهادي النظري الذي يفضي إلى الانتطاق المنطقي، وإلى السعي المجاهدي السلوكي وبالتالي إلى الاتصاف الصوفي.

5 ـــ إسهامات حمو النقاري في فلسفة المنطق:

أ ــ في مفهوم التقليد والتجديد:

لقد جرت العادة بإقامة تقابل (****) تام في الناظر والعالم والعارف كل في مجال معرفته؛ بين كونه إما مقلداً وإما مجدداً، بحيث متى كان مقلدا امتنع في حقه وصفه بالتجديد ومتى كان مجددا امتنع في حقه وصفه بالتقليد، لكن حمو النقاري يعتقد أن هذا التقابل باطل، فكون العالم والعارف والناظر مقلداً لا يمنع من كونه مجدداً أيضاً وكونه مجدداً لا يمنع من كونه مقلداً أيضاً، ولكي يثبت النقاري البطلان السابق حاول استشكال ما يمكن فهمه من لفظتي «التقليد» و«التجديد» منطلقاً

من الجذرين (ق، ل، د) و(ج، د، د) (78)

أولاًـ في مفهوم التقليد:

1 ــ مفهوم التقليد في اللغة:

قَلَدَ: قلد الماء في الخوض يُقلده قلدا أي جمعه فيه، القَلدُ: جمع الماء في الشيء. (79) وقَلَدَ الشيء قَلْدًا: لواه، يقال: قلد الحديدة رقَّقها ولواها على الشيء، وقَلَدَ الحبل فَتَلَهُ (80) وأعطيته قِلْدَ أمري فوضته إليه، والقَلِيدُ: الشريط، والقلادة ما جعل في العنق، وتَقَلَّدَها لبسها، وقَلَّدتها قِلاَدَةَ: جعلتها في عنقها، ومنه: تَقليد الولاة الأعمال. (81) أما القِلْدُ فهو «الرفقة من القوم» وهي الجماعة منهم، وقَلَدَهُ الأمر ألزمه إياه، وتقلد الأمر: احتمله، مِقْلَدٌ: مجمع، مَقْلُود: مَلْوِيْ. (82)

والتقليد: تطويق وحِياطَةٌ؛ يقال عن كل ما يَتَطوَّقُ بالشيء ويُحيطُ به أنه «قلدٌ» له، والتقليد باعتباره «حياطة» سيكون «حِفْظًا» و»تَعَهُّدًا «للمُتَقَلِّدِ؛ يقال: حاط فلانٌ الشيء «يحوطه» «حوطا « و»حياطة» بمعنى «حفظه» و»تعهده» (83) وللتقليد عدة معاني من بينها أنه عبارة عن إتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يَفْعَلُ من غير نظر وتأمل في الدليل، فهو عبارة عن قبول رأي الغير بلا حجة ولا دليل (84) وللتقليد معنى آخر هو التولية في منصب من مناصب الجيش ويكون بإلباس المُقلد السيف ومنه تقليد الولاة للأعمال. (85)

2 ــ مفهوم التقليد في الإصطلاح:

من هنا يستنتج النقاري أنه «بالرجوع إلى الشبكة الدلالية التي ينتسب إليها لفظ «التقليد» نجد أن الأصل فيها الإحالة إلى مقام طبيعي يقوم الإنسان مجتمعا مع غيره، مرافقاً ومشاركاً ومتصفا بأوصاف ستة، وصف الحمل والاحتمال ووصف الإلزام ووصف الغلبة ووصف الضّم والاحتواء ووصف التَحْوِيط للتشريف أو التكليف أو التعليم ووصف الجمع أو الخزن لأجل الانتفاع». (86) من هنا ندرك أن التعريف المعهود للتقليد ضيق وفقير، وتعريف النقاري أوسع.

ثانياً ــ في مفهوم التجديد:

1 ـ مفهوم التجديد في اللغة:

ينطلق حمو النقاري من الشبكة الدلالية للفظ «ج، د، د» فنجد أن هذه الكلمة تدل على عدة دلالات، الجَدُّ: الحظ والرزق؛ يقال: فلان ذو جَدٍّ في كذا أي ذو حظ، الجَدُّ: أي من كان له حظ في الدنيا ولم ينفعه ذلك منه في الآخرة. والجِدُّ هو العمل والاجتهاد، والعرب تقول: سُعِيَ بِجَدِّ فلان وعُدِيَ بجدّه، وجُدَة كل شيء: طريقته وجُدَّتُه علامته، والجُدَّةُ الطريقة في السماء والجبل، الجُدَدَ: الخِطَطُ والطُّرُق. (87) وقد جدَّ يجِدَّ ويَجُدُّ، وأجَدَّ، والعجلة، والتَّحقِيقُ، والمُحَقَّقُ المبالغ فيه، وفي القول تجدد الضَّرع: ذهب لبنه. (88)

وكل طريقة جُدَّةُ وجَادَة، وجادة الطريق سميت جادة لأنها خُطَّة مستقيمة، والجَدَدُ: الأرض الغليظة،

وفي المثل: من سلك الجَدَدَ أمن العثار، من سلك طريق الإجماع يكنى عنه بالجَدَدِ، وأجد الطريق إذا صار جدداً وجديد الأرض وجهها. (89) ويقال ركب فلان جُدَّةً من الأمر أي طريقة ورأياً رآه، والجادة معظم الطريق، والجمع جوادٌّ، الجوادُّ: الطُّرُقُ، واحدة جادَّة وهي سواء الطريق، وقيل معظمه، وقيل وسطه، وقيل هي الأعظم الذي يجمع الطرق ولا بد من المرور عليه، وجدَدَتُ الشيء أجُدُّه بالضم، جدًّا: قطعته، وحبل جديدٌ: مقطوع، وكساء مجدَّدٌ فيه خطوط مختلفة. (90)

2 ــ مفهوم التجديد في الاصطلاح:

من خلال الشبكة الدلالية لمفهوم «التجديد» نجد أن الأصل فيها الإحالة إلى مقام طبيعي يقُوم فيه الإنسان «طارقاً» أو «سالكاً» أو «ناهجاً» أو»ساعياً» بحيث يكون سعيه ذا أحوال خمس؛ أن يكون سعيا في الطريق الواضح والسَّوي والمفضي إلى ما نفع، أن يكون سعياً نافعاً لخُلوِّه من الهزل ولاتصافه بالتحقيق والاجتهاد، أن يكون سعياً لكشف اللامعهود واللامألوف، وأخيرا أن ترجى منه الفائدة التي قد لا تحصل بالضرورة. (91)

هذا السعي الذي وضع النقاري مكوناته ومبادئه في كتابه أبحاث في فلسفة المنطق.

ما يؤكد عليه النقاري هو بيان التكامل بين «التقليد» و»التجديد» من خلال إعادة الاعتبار لمعانٍ هذه المفردتين التي أصبحت منسية اليوم، زد على ذلك أن النقاري يُنبهنا إلى إمكان الاستفادة من المعجم العربي في فتح آفاق استشكالية واستدلالية غير مألوفة، وكذلك يُنبهنا إلى القيمة الإبستمولوجية لبعض مباحث أصول علم الفقه الإسلامي ــ العربي. (92)

ب ــ المشترك المنسي وترجمة المفهوم:

يؤكد النقاري على أن الترجمة الناجعة في الحقل الثقافي العربي هي التي تجعل من هذه اللفظة أو الجملة أو النص «كائناً حياً» داخل الفكر العربي، كائنا تتمثل حياته في تعالقه مع كائنات أخرى يَتَعزّز بها ويتقوى، أو يتعارض معها فيقع التدافع والتزايل بينه وبينها فتستقر بعدها الحال ببقاء الصحيح والأنسب والملائم» (93) لأن الكلمات عندما تنتقل من مجال تداولي إلى مجال تداولي آخر «الغالب هو حدوث تغيرات عنيفة في بنية معاني الكلمات، ويظل هذا صحيحاً حتى عندما تبق الكلمة التي نحن بصدد إدخالها في النظام الجديد، محتفظة بمعناها الأساسي الذي كان لها في النظام القديم». (94)

والمفهوم النموذجي الذي اجتهد النقاري في ترجمته وجعله كائناً حياً في الفضاء الثقافي المنطقي العربي له تَعَالقات مع مفاهيم أخرى هو ما يُفهم من فعل «Prouver» «يبرهن» الذي يعتبر المفهوم العمدة في مباحث المنطق بدءًا من أرسطو وأهل الرواق إلى اليوم. (95)

يؤكد النقاري أن المجال الحسي الأصل لفعل Prouver هو مجال المجادلة والمخاصمة والمغالبة والمصارعة، وهناك لفظة متحدة الجذر مع لفظة «Prouver» هي لفظة «Epreuve». (96) وتعني هذه الكلمة في القاموس الفرنسي الكلاسيكي البرهان على شهادة ما تعطى لنا أو يُقال لنا من خلال النظر في الشهادات أو الأخبار التي يقال عنها أنها صحيحة لا تحتمل الخطأ. (97)

من خلال عرض النقاري للكثير من الألفاظ المتصلة جذريا مع لفظة Prouver ــ والتي لا يسمح المقام هنا للتفصيل فيها كلها لكن ما يهم هنا هو ما توصل إليه النقاري ـــ التي «يجمع بينها مجال التصارع والتواجه مع ما يستلزمان من «قلب» و«عكس» و«إسقاط» و«دفع» و«نشر» و«درس» و«ضرب» و«فرك» و«فتل» و«مغالبة»؛ وهي بذلك ألفاظ تَحْتَقِل دلاليّا مع لفظة Prouver وما يشاركها الانتماء إلى جذورها، لتدور كلها حول عمدة متّحِدة متمثلة كما قلنا في «التصارع» (98) وهذه العمدة المفترضة المتمثلة في «التصارع» تستقطب في لغتنا العربية، مجموعة من ألفاظ كما يقول النقاري ــ وهذا هو المشترك بين اللغات ــ في دلالاتها الطبيعية والحسية منها على سبيل المثال لا الحصر ألفاظ «الجدل» و«الحجاج» و«الخصام» و«المبارزة» و«الظهور» و«ضرب المثل». (99)

ج ــ منطق القضية ومنطق القول:

أولا ـــ القول في اللغة:

يبدأ النقاري بتحليل معنى القول لغة، حيث نجد في لسان العرب أن القول: الكلام على الترتيب، وقلتَ: في كلام العرب تدل على أن تحكي بها ما كان كلاماً لا قولاً، ويعني بالقول الألفاظ المفردة التي يبنى الكلام منها؛ والقول يعبر عن معتقدات وآراء لا تظهر وهو الذي من خلاله نعرف تلك الآراء والمعتقدات. (100) ويدل القول على العناية الصادقة والمحبة وكذلك تدل على القتل فالعرب تقول «قالوا بزيد أي قتلوه» وغيرها من الاستعمالات «فالقول لا يستعمل للدلالة على ما تمَّ به النطق، ولكنه يستعمل أيضا للدلالة على ما لم يتم النطق به. إنَّ «القول» أعم من «المنطوق»، إذ كل منطوق «قول» وليس كل قول «منطوقاً». (101)

وإذا أردنا أن نحرر القول الفلسفي العربي من التقليد لا بد من التجديد فيه لأن «المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يصوغ من النصوص إلا ما وضعه». (102)

ثانياً ـــ القول في الاصطلاح:

من خلال الاستعانة بالمعاجم العربية يبرز النقاري شعبا في البحث ويوضح ضرورة سلوكها لما يبدو فيها من إمكان التجديد؛ أي طرق ومسالك جديدة لم يستوف حقها بعد، ويبرز النقاري مفاهيم للنظر في القول وهي: النطق، السلطة والحكم، الظهور والتَجَوهر، الإخبار البيان والفصل والقطع والقضاء، الإقرار، الدلالة، المشيئة والإرادة، التنازع، الاحتياج والمحبة والافتقار، القصد. (103)

إن اتساع هذا الأفق المنطقي لمفهوم «القول» الذي طرق أبوابه النقاري؛ يؤكد حدود النظر المنطقي لمفهوم «القضية» والمُختزل لهذا المفهوم في الصدق أو الكذب، بل يجب أن يُنظر إليه أنه مفهوم لا يتبلور إلا بشرط إمكان وهو أن يكون خلاف ومن شأنه أن يفصل النزاع؛ وكذلك إمكانية أن يُمثل سلوكاً ما، ومن شأنه أن يعقل به والمخاطب به، وأخيراً أن يكون مكمن إفادة ونفع. (104)

وهذه الأمور الخمسة متعلقة بالهم المنطقي؛ فكما هو معلوم المنطق درس للتدليل ولا تدليل إلا

بوجود الخلاف لفصله، والتدليل يستدعي وجود طرق ومناهج تسلك، ولا يكون إلا بالعقل وغايته تحقيق الفائدة. (105)

خاتمة:

ـ تحتل النصوص المنطقية لحمو النقاري مكانة هامة في الدراسات المنطقية المغربية وتُشكل طبقات سميكة في تراكم هذه الدراسات التي تحتاج إلى الاهتمام والبحث؛ وما يُميزها أنها ليست دراسات تاريخية للمنطق بل هي دراسات تحتوي على إشكاليات منطقية قلقة تحتاج إلى عُدة معرفية ومنهجية لمقاربة حلها.

ـ إن النتيجة التي توصل المنطقي المغربي النقاري من خلال دراسته للمنهجية الأصولية والمنطق اليوناني هي أن السيمياء اليونانية غير السيمياء الإسلامية؛ وعليه المنطق الشرعي غير المنطق اليوناني؛ لأجل ذلك نجده ينتصر لمنطق ابن تيمية؛ على اعتبار أنه ينتصر لعلم أصول الفقه الذي يؤكد أنه يحتوي على فوائد استدلالية هامة جداً ولا بد من الاهتمام به وتطويره، وينقد بموجب ذلك ابن رشد الذي يرى أنه انتقص من قيمة علم أصول الفقه لصالح العلوم الحكمية والمنطق الأرسطي خصوصاً.

ـ إن أهم مفهوم يتردد في نصوص المنطقي المغربي هو مفهوم «النظر» وما يحمله من قيمة منطقية؛ والذي استثمره النقاري إبستمولوجياً ومنطقياً؛ في ربطه بينه وبين مفهوم السعي الذي نَحَتَهُ ليشكل منه مع مفهوم النظر بنية تجمع بين المنطق والتصوف عند ابن عربي، وبنية تجمع بين المنطق وعلم العمران عند ابن خلدون كذلك؛ وربط بين مفهوم النظر والحرية ليشكل منهما مفهوم حرية التفكير التي أعطى لها بُعدًا منطقياً في منطق الاختلاف.

ـ لقد فتح عالم المنطق المغربي عدة نوافذ على مشاريع إبستمية ومنطقية مستقبلية؛ نافذة على الدراسات اللغوية واستثمار اللغة العربية لاستشكال مفاهيم منطقية لها فاعليتها وقوتها المنطقية والمعرفية؛ نافذة على ضرورة إعادة النظر في علم أصول الفقه وتطويره لما فيه من فوائد إبستمية كثيرة؛ نافذة على ضرورة إبداع منطق لعلم الكلام وجعله يواكب تطورات العصر.

قائمة المصادر والمراجع:

• حمو النقاري وآخرون، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، الدار البيضاء، 2006.

• حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت ـــ لبنان، جانفي 2013

• حمو النقاري، في منطق بورروبال، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت ـ لبنان، 2013.

• حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف، من خلال أعمال طه عبد الرحمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2014.

• حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت ـ لبنان، 2016.

• حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت، 2013.
• حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت ـــ لبنان. 2010.
• حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 2010.
• حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2011.
• حوار مع حمو النقاري، حصة منارات، قناة العربيةhttp://www.youtube.com/watch ? v=jfNwhmtf-nll ;ru.
• **المراجع:**
• أ، جي، بريل، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ج8، ط1، د بلد.
• أبي حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مطبعة السعادة، ط1، مصر، دس.
• إدغار موران وآخرون، إشكاليات الفكر المعاصر، ت: محمد سبيلا، منشورات الزمن، ط1، الدار البيضاء، 2009.
• أنطوان أرنولد وبيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ت: عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء ــ المغرب، 2007.
• تقي الدين أحمد بن تيمية، الرد على المنطقيين، إرادة ترجمان السنة، دط، باكستان، 1976.
• توشيهيكو إزيتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: هلال محمد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، مارس 2007.
• سيف الدين الآمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: حسن محمد الشافعي، مكتبة وهبة، ط2، القاهرة،، 1993.
• طه عبد الرحمان المنطق والنحو الصوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت ــ لبنان، أبريل 1983.
• طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء،1998.
• طه عبد الرحمان، سؤال المنهج في أفق التأسيس لنموذج فقهي جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2015.
• طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة كتاب المفهوم والـتأثيل، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء ـــ المغرب، 2005.
• عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة بن خلدون، تحقيق: أحمد الزغبي، دار الهدى، دط، عين مليلة ـــ الجزائر، 2009.
• عبد الكريم عنيات، أسلمة المنطق الأرغانون الأرسطي بين يدي الغزالي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2013.
• عبد المجيد الصغير، الخطاب الإصلاحي العربي بين منطق السياسة وقيم الفكر، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2011.

الملف.

• فؤاد بن أحمد، نقد نظرية العلم الفلسفية الإسلامية حول نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي لحمو النقاري، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، دط، المغرب، 2015.
• فيليب ريتور، سوسيولوجيا التواصل السياسي، ت: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، ط1، بيروت ــ لبنان، 2008.
• محمد شريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، دط، بيروت، 1985.

المراجع بالفرنسية:

• Antoin Arnuld et Pierre Nicole, La logique ou L'art de Penser, alliamard, paris, 1992.
• Bernard Granger, Thérapies, cognitives et philosophie stoicienne, psn, volume1, numero 3, mai – juin 2003,
• Marcus Tullius cicero, Des supremes bien et des supremes maux, traduit par : M.Guyau, Edition, H.Diaz ; France, 1875.
• Sylvain Auroux, La philosophie du Language, Avec la collection remière : Jacques deschtmps et Djamel Kouloughli, presses universitaires de France puf, Paris, 1996.

ج ــ قائمة المعاجم والقواميس والموسوعات:

• أ ـــ المعاجم:
• إبراهيم مدكور وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط4، مصر، 2004.
• ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ج12، ط6، بيروت، 2008.
• ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ج3، ط6، بيروت، 2008.
• صالح العلي الصالح و أمينة الشيخ سليمان الأحمد، المعجم الصافي في اللغة العربية، دون دار نشر، دط، الرياض، 1980.
• ب ــ القواميس:
• أولا ــ باللغة العربية:
• مجموعة مؤلفين، القاموس عربي ـــ عربي، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 2007.
• مجد الدين بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط8، بيروت ــ لبنان، 2005.
• ثانيا: بالفرنسية:
• Jean Dubois et René lagane et Alain lerand, Dictionnaire du Français Classique, Larousse – Bordas/Her, Italie, Janvier 2001.

ثالثا: باللغة الإنجليزية

• Denis Girard, Cassell's French Dictionary, French –English English –French,Cassell ltd, Fourth Macmillan, Printing, printed in the USA, 1980.

د ــ المجلات:

بالفرنسية:

• Haidar Bammate, Visage de L'Islam, Revue Culturelle Le jeune Musulman, Asso-
.ciation des Oulémas Musulmans Algériens, N :3, Aout, Alger, 2011

• هـ ـــ مواقع من الإنترنت: http://diae.net/18076

*** كلمة تحيل إلى عدة ألفاظ منها العقل، التفكير، الحجة، الجواب، الاكتشاف، النتائج...أنظر:**
Denis Girard, Cassell's French Dictionary, French –English English –French,Cassell ltd, Fourth .Macmillan, Printing, printed in the USA, 1980, p 613
**** الشيء العارض هو الشيء الذي يعترض ويَعِنُّ، والشخص العارض الذي يعرض الشيء على غيره ويريه إياه ويبرزه ويظهره. أنظر: حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، مصدر سابق، ص 366.**
***** سعى سعياً: هرول ومشى إلى الشيء: قصد.. تحرك واجتهد ونظر. أنظر: مجموعة مؤلفين، القاموس عربي ـــ عربي، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 2007، ص 361.**
****** المتقابلان: عبارة عن ما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وهو ينقسم إلى:(أ) تقابل السلب والإيجاب؛ كقولنا: زيد فرس، زيد ليس بفرس؛ (ب) وإلى تقابل الضدين؛ كما في السواد والبياض، (جـ) وإلى تقابل المتضايفين؛ كقولنا زيد أب لعمرو، وزيد ابن لعمرو، (د) وإلى تقابل العدم والملكة؛ كالعمى مع البصر...أنظر: سيف الدين الآمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: حسن محمد الشافعي، مكتبة وهبة، ط2، القاهرة، 1993، ص ص 115، 116.**

الهوامـــش :

1 ـ عبد المجيد الصغير، الخطاب الإصلاحي العربي بين منطق السياسة وقيم الفكر، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2011، ص15.
2 ـ عبد المجيد الصغير، الخطاب الإصلاحي العربي بين منطق السياسة وقيم الفكر، مرجع سابق، ص ص 13، 14.
3 ـ طه عبد الرحمان المنطق والنحو الصوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت ـ لبنان، أبريل 1983، ص ص 6، 7.
4 ـ طه عبد الرحمان، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فقهي جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2015، ص 14.
5 ـ المرجع نفسه، ص 215.
6 ـ المرجع نفسه، ص 218.
7 ـ طه عبد الرحمان، سؤال المنهج، مرجع سابق، ص ص 218، 219.
8 ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
9 ـ طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1998، ص279.
10 ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
11 ـ http://diae.net/18076
12 ـ حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت ـ لبنان، ص 497.
13 ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
14 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمة، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2011، ص 8.
15 ـ حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2011، ص 198.
16 ـ حمو النقاري، أبحاث فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت ـ لبنان، جانفي 2013، ص 6.
17 ـ حمو النقاري، في منطق بورروبال، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت ـ لبنان، 2013، ص 6.
18 ـ حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت، 2013، ص 5.
19 ـ حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2014، ص 15.
20 ـ حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت ـ لبنان، 2016، ص 5.
21 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص 8.
22ـ المصدر نفسه، ص 9.

23 ـ حوار مع حمو النقاري، حصة منارات، قناة العربيةru; http://www.youtube.com/watch ? v=jfNwhmtf-nll.
24 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص 54.
25 ـ المصدر نفسه، ص 53.
26 ـ المصدر نفسه، ص ص 53، 54.
27 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص ص 54، 55.
28 ـ المصدر نفسه، ص ص 222، 223.
29 ـ المصدر نفسه، ص 223
30 ـ المصدر نفسه، ص 224.
31 - Bernard Granger, Thérapies, cognitives et philosophie stoicienne, psn, volume1, numero 3, mai – juin 2003, p27.
32ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص ص 91، 92.
33 ـ المصدر نفسه، ص ص 98، 99.
34 ـ المصدر نفسه، ص 99
35 ـ إدغار موران وآخرون، إشكاليات الفكر المعاصر، ت: محمد سبيلا، منشورات الزمن، ط1، الدار البيضاء، 2009، ص 144.
36 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص ص 102، 103.
37 ـ المصدر نفسه، ص 242.
38 ـ المصدر نفسه، ص 107
39 ـ المصدر نفسه، ص ص 107، 108.
40 ـ Marcus Tullius cicero, Des supremes bien et des supremes maux, traduit par : M.Guyau, Edition, H.Diaz ; France, 1875. P 28.
41 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص ص 243، 244.
42 ـ حمو النقاري وآخرون، التحاجج طبيعته و مجالاته ووظائفه، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، ط1، الدار البيضاء، 2006، ص 165.
43 ـ Antoin Arnuld et Pierre Nicole, La logique ou L'art de Penser, Galliamard, paris, 1992, p167.
44 ـ Sylvain Auroux, La philosophie du Language, Avec la collection première : Jacques des-chtmps et Djamel Kouloughli, presses universitaires de France puf, Paris, 1996, p p 86, 87.
45 ـ أنطوان أرنولد و بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، ت: عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء ـ المغرب، 2007، ص ص 67، 73.
46 ـ حمو النقاري، في منطق بوررويال، مصدر سابق، ص ص 67، 73.
ــ تسعى جماعة بوررويال للحد من التوتر القائم بين التمثيل (الماثل، الآية أو العلامة والممثول " الله ") عن طريق منطقها القائم على التأويل الرمزي للكثير من المفاهيم في المنظومة المسيحية مثل: دم المسيح، رداء الخبز، النبيذ خدمة لعقيدتها...أنظر: فيليب ريتور، سوسيولوجيا التواصل السياسي، ت: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، ط1، بيروت ـ لبنان، 2008، ص 23.
47 ـ فؤاد بن أحمد، نقد نظرية العلم الفلسفية الإسلامية حول نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي لحمو النقاري، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، دط، المغرب، 2015، ص 5.
48 ـ حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، مصدر سابق، ص ص 7، 8.
49 ـ المصدر نفسه، ص 8.
50 ـ المصدر نفسه، ص 11، 12.
51 ـ المصدر نفسه، ص 31، 32.
52 ـ حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، مصدر سابق، ص 43.
53 ـ المصدر نفسه، ص ص 43، 44.
54 ـ المنهجية الأولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص 124.
55 ـ أبي حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مطبعة السعادة، ط1، مصر، دس، ص 3.
56 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص 128.
57 ـ عبد الكريم عنيات، أسلمة المنطق الأرغانون الأرسطي بين يدي الغزالي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2013. ص 115.
58 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص 256، 257.
59 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص 265.
60 ـ المصدر نفسه، ص 269.
61 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص 270.
62 ـ المصدر نفسه، ص 171.

63 ـ تقي الدين أحمد بن تيمية، الرد على المنطقيين، إرادة ترجمان السنة، دط، باكستان، 1976، ص 205.
64 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص 273.
65 ـ تقي الدين بن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 205.
66 ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
67 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص 276
68 ـ حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، مصدر سابق، ص ص 291، 292.
69 ـ عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة بن خلدون، تحقيق: أحمد الزغبي، دار الهدى، دط، عين مليلة ــ الجزائر، 2009، ص 531.
70 ـ حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، مصدر سابق، ص 122
71 ـ Haidar Bammate, Visage de L'Islam, Revue Culturelle Le jeune Musulman, Association des Oulémas Musulmans Algériens, N :3, Aout, Alger, 2011.P24.
72 ـ حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، مصدر سابق، ص 123.
73 ـ المصدر نفسه، ص ص 151، 152.
74 ـ المصدر نفسه، ص ص 152، 153.
75 ـ حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، مصدر سابق، ص 153.
76 ـ حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، مصدر سابق، ص ص 153، 154.
77 ـ حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، مصدر سابق، ص 155.
78 ـ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، ص 7.
79 ـ صالح العلي الصالح و أمينة الشيخ سليمان الأحمد، المعجم الصافي في اللغة العربية، دون دار نشر، دط، الرياض، 1980، ص541.
80 ـ إبراهيم مدكور وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط4، مصر، 2004، ص754.
81 ـ مجد الدين بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط8، بيروت ـ لبنان، 2005، ص 312.
82 ـ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ج12، ط6، بيروت، 2008، ص 173.
83 ـ حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، مصدر سابق، ص 217.
84 ـ محمد شريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، دط، بيروت، 1985، ص 67.
85 ـ أ، جي، بريل، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ج8، ط1، د بلد، 1998، ص 2354.
86 ـ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، مصدر سابق، ص7
87 ـ ابن منظور، لسان العرب، ج3، مرجع سابق، ص ص 89، 90.
88 ـ مجد الدين بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص 271.
89 ـ ابن منظور، لسان العرب، ج3، مرجع سابق، ص 90.
90 ـ المرجع نفسه، ص ص 90، 91.
91 ـ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، مصدر سابق، ص ص 11، 12.
92 ـ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، مصدر سابق، ص 18.
93 ـ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، مصدر سابق، ص 20.
94 ـ توشيهيكو إزيتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: هلال محمد جهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، مارس 2007. ص 35.
95 ـ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، مصدر سابق، الصفحة نفسها.
96 ـ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، مصدر سابق، ص 22.
97 ـ – Jean Dubois et René lagane et Alain lerand, Dictionnaire du Français Classique, Larousse Bordas/Her, Italie, Janvier 2001, P199.
98 ـ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، مصدر سابق، ص 25.
99 ـ المصدر نفسه، ص ص 25، 26.
100 ـ ابن المنظور، لسان العرب، ج12، مرجع سابق، ص 221.
101 ـ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، مصدر سابق، ص 65.
102 ـ طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء ــ المغرب، 2005، ص 11.
103 ـ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، مصدر سابق، ص 66.
104 ـ المصدر نفسه، ص ص 81، 82.
105 ـ المصدر نفسه، ص 82.

تقديم كتاب «أبحاث في فلسفة المنطق» لحمّو النقاري

مصطفى حكماوي // أستاذ باحث في مجال الدراسات المصطلحية

معلوم أن الإلمام بالمفاهيم يُعدّ لبنة أساسية لا غنى عنها لمعرفة دقائق كل العلوم، بل هي مفاتيح العلوم وكاشفة أسرارها، وقد قيل إنّ فهم المفاهيم والإحاطة بدلالاتها هو نصف العِلم، فالمفاهيم هي مجردات تنظّم عالم الأفكار، والمفاهيم جزء من المنهج وأداة له، تستبطن مقولاته وتعكس مضامينه وتعبر عن فلسفته في إدراك المعارف، وهي تتضمن رؤية فلسفية للإنسان والكون والحياة، ولا يمكن تصور أي تواصل لُغوي بين الناس إلا عن طريق المفاهيم وبها، إذ هي جوهر اللغة الطبيعية العادية ولب اللغة العلمية وأداتها في التعبير عن مضامينها، وإن كانت اللغة ليست مجرد أداة رمزية للتواصل بين الناس، فبالمفاهيم يفرّق الإنسان بين مستويات الأفكار من حيث السطحية والعمق، ودرجات الأشياء من حيث القوة والضعف، وتداعيات الحوادث من حيث أسبابها ونتائجها، والمفاهيم لا تشتغل ولا تعمل في فراغ، بل إنها لا يمكن تفعيلها إلا في إطار أنساق معرفية، لذا تحتل المفاهيم موقع حجر الزاوية من البناء الفكري لأي نسق معرفي، لأن أهم وظائف المفاهيم هو بناء وتصنيف المعرفة العلمية وتنظيمها وتعليمها، وإدراك العلاقات بين الظواهر ومحاولة الخروج بتعميمات عملية تمكننا من استقراء المستقبل واستشرافه على نحو يسمح ببناء رؤى ذات مقدرة أكثر تفسيرية على إصلاح واقع الأمة. (1)

وتقديرًا للدور الذي تلعبه المفاهيم في حقل فلسفة المنطق؛ وهو المجال الذي يُمارس فيه التفلسف استشكالاً واستدلالاً، انطلاقاً من مواد علم المنطق ومحتوياته، صدر في طبعة أولى للكاتب حمّو النقاري كتاب «أبحاث في فلسفة المنطق» عن دار الكتاب الجديد المتحدة سنة 2013، وحمّو النقاري كما هو معلوم عند المتتبعين من مواليد 1951، حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة محمد الخامس أكدال بالرباط وأستاذ المنطق بها، حاصل على جائزة المغرب الكبرى للكتاب سنة 1991، من مؤلفاته: منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحِجَاجي الأصولي، المنطق في الثقافة الإسلامية، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، المشترك المنسي، نظرية العلم عند الفرابي، وغيرها من المؤلفات.

والكتاب يقع في 96 صفحة من الحجم الكبير قسمه الكاتب إلى أربعة أجزاء بالإضافة إلى مقدمة وفهرس للمصطلحات وقائمة بأهم المصادر والمراجع التي تضمنها هذا البحث، كان الهدف منه كما يظهر من المقدمة هو «فحص وتدبر جملة من المفاهيم المتداولة في الدرس المنطقي: مفاهيم التقليد، التجديد، الحجة، النظر والقضية، بوجه غير معهود في فلسفة المنطق المعاصرة، تَرَتَّب عن تَحَرّر نظري منحناه لأنفسنا لما ظهر لنا فيه من فائدة في الانحراف عن المنطق المعهود وفي التوسيع من مجاله». (2)

في الجزء الأول «في المفهوم من التقليد ومن التجديد» عمل حمّو النقاري على بيان حقيقة مفادها أن التقابل بين التقليد والتجديد تقابل باطل؛ فكون الناظر والعارف والعالم مُقلداً لا يمنع من جواز كونه مُجدداً أيضاً، وكونه مُجدداً لا يمنع من كونه مُقلداً أيضاً، ولإثبات بطلان التقابل السابق حاول الكاتب استشكال ما يمكن ويجوز فهمه من لفظتي التقليد والتجديد مستثمراً في ذلك سعة اللغة العربية.

وفي دراسته لمفهوم التقليد خلص حمو النقاري إلى أن تعيين المفهوم من التقليد بالاستناد إلى اعتبارات لغوية عربية، ينبغي أن يتم بإحضار ما يفهم من ألفاظ أخرى متشاكلة مادة ودلالة مع لفظة التقليد، «وهي كما رأينا ألفاظ سبعة أساس: القِلْد، التقاليد، التقلّد، التقليد، الإقلاد، القَلْد والمقلاد. وبإحضار هذه الألفاظ نستطيع أن نقرر تعلق أمر التقليد في العلم وفي غيره بمقام طبيعي يتقوّم مفهومياً ببنية مترابطة الأطراف ومتعاضدة الدلالات، لها مبدأ ومآل ووسائط». (3)

وبالغوص في بحر اللغة العربية لاحظ الكاتب أن مفهوم التقليد يُعتبر لازماً من لوازم الوجود الإنساني وذلك بموجب الطبيعة الاجتماعية لهذا الوجود؛ فمن المعلوم ألا وجود إلا في جماعة، ومن ثمة لا وجود إلا بتقاليد، ولا خروج عن الجماعة إلا للدخول في جماعة أخرى، أو لتكوين جماعة بديلة، أي لا تحرر من تقاليد إلا للوقوع في أسر تقاليد بديلة تكون عند الخارج إليها أنسب وأصلح.

أما فيما يخص مفهوم التجديد فقد ذهب الكاتب إلى هذا المفهوم من خلال ربطه بغيره، وبالاستناد إلى اعتبارات لغوية عربية، ينبغي إحضار ما يفهم من ألفاظ أخرى متشاكلة مادة ودلالة مع لفظة التجديد، وهذه الألفاظ كثيرة لعل نواتها الصلبة «كامنة في ألفاظ الجادة أو الجدد أو الجدة؛ وهي ألفاظ تعني الطريق السالك والمستوى والموصل، وهو طريق من شأنه أن يكون استدلاليا واستعلاميا يتم فيه الاهتداء بالعلامات، والعلامة هي الجُدّة، وهو طرق من شأنه أيضاً أن يوصل إلى اللامعهود واللامألوف أي إلى الجديد». (4)

أما في الجزء الثاني «المشترك المنسي وترجمة المفهوم: المفهوم من « Prouver » نموذجاً» فقد أكد حمّو النقاري على أن مسألة ترجمة المفهوم وتعريبه ونقله إلى داخل الفكر العربي، أي بمسألة جعل اللفظة المقترضة من الغير لفظة نافعة للذات بل وللغير أيضاً، والمفهوم الذي تعرض له الكاتب في هذا الجزء هو مفهوم ينتمي إلى الدرس المنطقي، وهو ما يفهم من فعل Prouver الذي يُعد العمدة في مباحث المنطق كما نعلم وذلك في مختلف مراحله التطورية بدءاً من أرسطو وأهل الرواق إلى اليوم.

ولم يفت الكاتب في هذا الباب أن يذكرنا بكون المفهوم في وضعه ما قبل الاصطلاحي تكون فيه آثار قريبة أو بعيدة لمقتضيات الوجود الإنساني في لحظته الطبيعية الحسية الأولى؛ آثاراً تصبح مضمرة عند من يقتصر في المفهوم على استحضار دلالته الاصطلاحية والاعتداد بها وحدها فقط، فهذه الآثار المضمرة بسبب اقتضاء الوجود الإنساني الطبيعي الحسي لها قد تكون مشتركاً إنسانياً يتوحد فيه الناس بتوحدهم في التجربة الطبيعية الحسية الأولى، مشتركا قد يكون التنبيه إليه والتذكير به والتعيين لحدوده خطوة تحصيل التواصل بين العقليات والذهنيات.

وفي الجزء الثالث من هذا الكتاب «في فلسفة المنطق: من مفهوم النظر إلى مفهوم السعي» ماثل الكاتب بين مفهومي النظر والسعي، مؤكدا على أن اللغات الإنسانية لغات عاقلة، وهي عاقلة

يرى حمّو النقاري أن التقابل بين التقليد والتجديد تقابل باطل؛ فكون الناظر والعارف والعالم مُقلداً لا يمنع من جواز كونه مُجدداً أيضاً، وكونه مُجدداً لا يمنع من كونه مُقلداً أيضاً.

للأذهان والأفهام ومقيدة لها، وهي من جهة أخرى متعددة ومتمايزة بتعدد الأمم والأقوام وتمايزها، وبهذا التعدد اللغوي الإنساني تتعدد وجوه العقل والتقييد والإحكام الإنسانية، وبالتالي تعدّد إمكانات الحل والتحرير ليس بدلالتهما الحسيتين فقط، ولكن بدلالتيهما المعنويتين أيضاً، لكن قد يكون وراء هذا التعدد ظاهر الاختلاف والتمايز توحد مُبطن ومستور، يجد مُبرره وسنده في وحدة الجنس البشري، توحد مبطن ومستور لا في الألفاظ ولكن في الربط بين دلالات الألفاظ الحسية والطبيعية ودلالاتها المعنوية المُجردة، أي المُجردة عن أعراضها الحسية الطبيعية، فللفظ الطبيعي الجاري على ألسن العموم وضعه الأول المفترض الذي يتمثل في دلالته الحسية الطبيعية الأصلية، وقد تكون له أيضاً دلالته المعنوية العقلية التي تمثل درجة أعلى وأرقى لتجردها عن الأعراض الحسية الطبيعية التي يلتبس بها اللفظ في استخدامه الحسي الطبيعي والتي لا ينفك عنها.

أما في الجزء الرابع والأخير من هذا الكتاب «في فلسفة المنطق: من منطق القضية إلى منطق القول»، فقد أشار حمّو النقاري إلى أن رحابة المجال واتساعه في مفهوم القول والقضية يؤكد حدود الدرس المنطقي المعهود لمفهوم القضية أولاً، فهذا المفهوم لا ينبغي أن ينظر إليه كوحدة تتردد عليها قيمتا الصدق والكذب، ولكن كوحدة من شأنها ألا تتبلور إلا حين يكون هناك خلاف، ومن شأنها أن تفصل النزاع، ومن شأنها أن تمثل سلوكاً من السلوكات، ومن شأنها أن تعقل كلا من القاضي بها والمخاطب بها، ومن شأنها أخيراً أن تكون مكمن إفادة ونفع، وهذه الشؤون الخمسة ليست غريبة عن الهم المنطقي، إذ المنطق درس للتدليل كما هو معلوم، ولا تدليل إلا بوجود الخلاف لفصله، ولا تدليل إلا بطرق ومناهج تسلك، ولا تدليل إلا بالعقل، ولا تدليل إلا للاستفادة علماً أو عملاً أو علماً وعملاً.

الهوامـش :

1 ـ عمرو عبد الكريم، أهمية ضبط المفاهيم، جريدة المصريون بتاريخ: 6 يوليو 2010، على الرابط الإلكتروني التالي:
www.masress.com/almesryoon/34158

2 ـ حمو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص: 5.

3 ـ نفسه، ص: 10.

4 ـ نفسه، ص: 15-14.

المصدر:

حمّو النقاري، أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٣.

فلسفة المنطق من منطق القضية إلى منطق القول في رأي حمو النقاري

حفيظ اسليماني *slimani.hafid1983@gmail.com* // باحث في مقارنة الأديان، كلية الآداب سايس فاس

ليس هيناً التطرق لعوالم المنطق وفلسفة المنطق، إذ لكل تخصص رجاله، ويُعد حمو النقاري واحداً من هؤلاء، ففي كتابه «أبحاث في فلسفة المنطق»، تناول الكثير من المفاهيم المتداولة في الدرس المنطقي، كالتقليد والتجديد، ودون الدخول في تفاصيل هذه المفاهيم، نقتصر هنا على مفهوم «القول» الذي أثار فيه حمو النقاري كثيراً من المعاني التي بدورها بحاجة إلى الكتابة.

انطلق حمو النقاري في تناول هذا الموضوع بالحديث عن «القول» إذ يرى أنه يتسع لاستعمالات متعددة في لغاتنا العربية، يقول «إن كان أظهر هذه الاستعمالات وأشهرها أن يكون للمركب من الحروف المبرز بالنطق مفردا أو جملة – وقد يستعمل الجزء الواحد من الاسم والفعل والأداة قولا- فإن هناك استعمالات أخرى لا تعدم له، في نظرنا، الفائدة الإجرائية خصوصاً بالنسبة لمنطلق أكثر طبيعية يري أن يتحرر من الصورنة ويرتبط بأكبر قدر ممكن من الارتباط بالتفكير كما يجري فعلاً». (1) لينتقل بذلك للحديث عن دلالات القول وذكر جملة من الدلالات، يقال «القول» للمتصور في النفس قبل الإبراز باللفظ، كأن يقال «في نفسي قول لم أظهره» ويقال «القول» للاعتقاد كالقول «فلان يقول بقول أبي حنيفة» وغير ذلك.

يُعلق النقاري قائلاً: «يحسن منا إذن أن نتساءل عن مختلف المفاهيم والمعاني الكلية التي يمكن أن ننظر بها إلى المفهوم من القول، مستعينين بمعاجمنا اللغوية، كما يحسن بنا، تبعا لذلك، أن نبرز شعبا في البحث ستنفتح أمامنا وستظهر ضرورة سلوكها لما يبدو فيها من إمكان التجديد في درس الظاهرة القولية، أي إمكان طرق طرق جدد ومسالك جديدة لم يستوف حقها بعد». (2) ومن المفاهيم التي ذكر النقاري للنظر في القول هي:

1 - النطق.

2 - السلطة والحكم.

3 - الظهور والتجوهر.

4 - الإخبار.

5 - البيان والفصل والقطع والقضاء.

6 - الإقرار.

7 - الدلالة.

8 - المشيئة والارادة.

الملف.

9 - التنازع.
10 - الاحتياج والمحبة والافتقار.
11 - القصد.

لنقف الآن مع هذه المفاهيم سالفة الذكر:

- النطق: يقول النقاري سُمي اللسان من جهة كونه أداة نطق مقولاً، كما سمي الرجل المنطيق مقوالاً وقوالاً. بهاتين التسميتين قد يعرف «القول» بأنه ما حصل النطق به، أو ما أبرز بالنطق، وبربط القول بالنطق يربط أيضاً بما يرتبط به النطق من معاني التنطيق والشد والتقييد». (3)

- السلطة والحكم: في حديثه عن هذه المفهوم انطلق اسم ملك حمير ولماذا سُمي قيلا؟ يرى النقاري أن ذلك لاعتبارين:

يقول النقاري إما لأن الملك يكون تابعاً لأبيه متعبداً له، أي متقيلا له، فـ«تقيل فلان» أباه...تعبد أي اظهر التذلل له؛ وإما لأن الملك يكون قوله هو المعتمد والمقتدى به والمحتكم إليه من كل الأقوال، فالملك يكون حاكما، فاعل حكم؛ ومعلوم أن معنى «حكم» هو «منع منعاً لصلاح»، ومنه الحَكَمَة»، حكمة الدابة تعني اللجام، و»الحكمة، التي تعني «إصابة الحق بالعلم والعقل» وهي النموذج للصلاح والإصلاح». (4)

ـ الظهور والضمور: الانتقال من الضمور إلى الظهور يكون بالقول، وذلك من خلال إظهار الإنسان ما في ضميره، ينتقل من الخفت أي إسرار النطق إلى الجهر وهو الظهور بإفراط لحاسة السمع.

ـ الإخبار: الانتقال من الضمور إلى الظهور ومن الخفت إلى الجهر، من خلال القول سيكون ذلك تعريف بالباطن، يقول حمو النقاري «لما كانت «المعرفة ببواطن الأمر» تسمى لغة الخبرة فإن التعريف بهذه البواطن سيسمى إخباراً، والوحدة التي سيتم بها هذ التعريف ستسمى خبراً. من هذه الجهة إذن يصح تسمية القول باسم الخبر. إن القول من حيث خبريته، أي من حيث طابعه التعريفي بالباطن المضمر، سيكون خبراً؛ وتعني لفظة الخبر في اللغة العربية «المزادة الصغيرة» وهي ما يجعل فيه الزاد من الماء، وبخبرية القول يصبح هذا القول بمثابة مدد أو زاد يستمد منه ويتزود أو بمثابة عين أو شريعة يرتوى منه ويغرف» (5). إذن فالإظهار ينتج خبراً، ومن ثمة يصبح الإظهار وسيلة للتواصل والإعلام والإخبار.

- البيان والفصل والقطع والبيان:

يرى حمو النقاري أنه بالطابع جهري والإظهاري يكون القول بياناً، يقول «وبالطابع البياني للقول يتعين طابع آخر له هو الطابع الفصلي. إن البيان بيان شيء من شيء وتمييزه عنه، أي فصل بينهما. إن الفصل لغة: إبانة الشيئين من الآخر حتى يكون بينهما فرجة». (6) يواصل النقاري أنه بثبوت الطابع الفصلي للقول وتوسط الطابع البياني، يثبت للقول طابع آخر يسميه بالطابع القطعي، و ذلك بتوسط الترادف الحاصل بين القطع والفصل. والقطع كما يراه النقاري هو فصل الشيء مُدركاً بالبصر كالأجسام أو مُدركاً بالبصيرة كالأشياء المعقولة.

يقول «وبثبوت طابعي الفصل والقطع للقول المترتبين على طابعه البياني، يثبت للقول طابع جديد هو

الطابع القضائي. إذ القضاء هو فصل الأمر قولاً كان أو فعلاً، وهو أيضاً الفصل والقطع، وبهذا الطابع القضائي صحت تسمية القول باسم القضية التي تعني كل قول مقطوع به». (7)

- **الإقرار:** بعد الطابع الإخباري نكون أما شيء تخبر الإخبار به، وبالتالي فهذا الثبوت الإخباري يعتبر «قَرَّ» فالقول قر الشي في مكانه معناه ثبت ثبوتاً.

ـ **الدلالة:** يرى النقاري للقول طابع دلالي، يقول « يقتضي الطابع الإقراري للقول وجود المقرر وهو الأمر المخبر به، فيكون القول من هذه الجهة وكأنه هداية وإرشاد إلى هذا الشيء المقرر؛ والهداية والإرشاد دلالة؛ وعليه فالقول سيكون الدلالة على الشيء. للقول إذن طابع دلالي». (8)

ـ **المشيئة والإرادة:** ربط القول بالإرادة هو ربط بالسعي في طلب شيء من الأشياء، هذا السعي يكون بلا إكراه ولا قهر، وإنما سعي برفق ولين، ويرى النقاري والشاهد في هذه الارتباطات شاهد ذو وجهين:

- أولهما: أن الأصل في الإرادة هو الرود ويعني بالرود التردد في طلب الشيء برفق، والإرادة منقولة من راد يرود، إذا سعى في طلب شيء.

- ثانيهما: أن الإرادة لا تتشابك مع دلالة فعل أرود يرود الذي يعني رفق، وإنما تتشابك مع فعل رواد يراود الذي يعني صرف عن الرأي ..الصرف عن الرأي إذن، الذي يتم بالرفق واللين لا بالإكراه والقهر، هو المراد من القول، وبهذا الصرف تخصص الطبيعة الإلجامية المائعة للقول...المطلوب في القول إذن أن ينصرف سامعك عن رأيه إلى رأيك، وهذا الانصراف هو الأمر الذي يسعى القائل في طلبه ويدل عليه بقوله». (9)

ـ **التنازع:** يشرح حمو النقاري ذلك بالقول «إذا كان المطلوب في القول هو الانصراف عن شيء من جهة والانصراف إلى شيء من جهة أخرى فإنه سيكون أيضاً هو النزع عن شيء من جهة والنزع إلى شيء من جهة أخرى، أي سيكون نزوعا. ولا غرابة في ذلك ما دام القول يرتبط بالإرادة كما رأينا وما دامت الإرادة تعرف بالنزوع، غذ هي نزوع النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل. المطلوب في القول إذن، باستثمار مفهوم النزوع، هو أن ينزع سامعك عن رأيه وينزع إلى رأيك، ولا يتصور ذلك إلا إذا كان هناك تنازع بين رأي السامع ورأي القائل، إذ التنازع تقابل بين ذلك إلا إذا كان هناك تنازع بين رأي السامع ورأي القائل، غذ التنازع تقابل بين نزوعين، نزوع السامع الذي يراد الصرف عنه ونزوع القائل الذي يريد الصرف إليه». (10)

ـ **الاحتياج محبة وافتقاراً:** الإنسان بحاجة دائما إلى الشيء، وانعدامه يعني الفقر إليه ومحبته. ويرى حمو النقاري أنه بارتباط القول بالإرادة ومن ثمة بالاحتياج محبة وافتقارا تترتب حقائق ثلاث:

1 - لا وجود لقول ابتداري وابتدائي. فلكل قول الواعز فيه سواء أدركناه أم لم ندركه، سواء أكان حقيقيا أم متوهما. وكثرة الأقوال تتناسب طرداً مع تنامي القدرة على الإحساس بالإيعاز. أن الجلد المرهف أكثر إحساساً بالوخز من الجلد الغليظ، وغليظ الجلد أكثر تحملا للوخز من مرهفه؛ وكذلك الأمر في القلوب والأفئدة.

2 - لكل قول حاصله أو ثمرته أو فائدته المتمثلة في مدى سعة الانتفاع به في العلم أو في الملإ و فيهما معاً.

3 - لا قول بدون الاجتهاد في تجشم أعباء وإن كانت تثقل الكاهل فهي تقرب من المراد وتشهد للعناية الصادقة به، وهي عناية لا تصور لوجودها بدون عناء ومعاناة. وعليه لا قول بدون كلفة أديت ثمنا فيه، سواء أكان لنا الميزان الذي نستطيع أن نقدر به هذه الكلفة أم لم يكن لنا. لا قول إذن

إلا وهو استجابة فيها نفع يجتنى وعبء يجهد». (11)

ـ **القصد:** القصد هنا ليس هو التوجه نحو المراد، وإنما في الحقيقة كما عبر عن ذلك النقاري في الحقيقة يدل على استقامة الطريق، وبربط القول باستقامة الطريق يرتبط أيضاً بالاستواء من جهة وبتوفية الحق من جهة أخرى:

يظهر الارتباط بالاستواء من القول في الاستقامة بأنها الطريق الذي يكون على خط مستو، وبهذا الطريق المستقيم شبه طريق المحق تمييزا عن طريق المبطل.

ويظهر الارتباط بتوفية الحق من الدلالة على توفية حق شيء من الأشياء بإقامة ذلك الشيء، والشيء الذي تطلب توفية حقه هنا وإقامته هو السير أو السعي أو الطرق، إذ القول قد وطريق مستقيم»، (12) ليختم حمو النقاري بخلاصة وعي تشعب النظر في القول، يقول «بهذه المفاهيم التي يمكن أن ننظر بها إلى القول تتحصل لنا جملة من المعاني الكلية، نعتقد، وجوب استحضارها في كل درس نظري مستوفى للقول، من هذه المعاني يمكن التنصيص على:

- معاني التثبيت والتقييد والشد والعقل والإحكام والمنع وقد تحصلت لنا هذه المعاني من ربط القول بكل من النطق والسلطة والحكم والإقرار والمشيئة والإرادة.

- معنى المعاناة، وقد تحصل لنا هذا المعنى من ربط القول بالمشيئة والإرادة وبالاحتياج محبة وافتقاراً.

- معنى الانفاع، وقد تحصل لنا هذا المعنى من ربط القول بكل من الإخبار والقصد.

- معنى البروز والظهور وقد تحصلاً لنا من ربط القول بالنطق وبالظهور والتجوهر وبـ البيان والفصل والقطع والقضاء» (13). غيرها من المعاني الأخرى كالتنازع والتبعية والتسلط والاستقامة والاستواء.

وحاصل الكلام في هذه المقالة، لقد أبدع حمو النقاري إبداعاً في موضوع فلسفة المنطق، وبالضبط قضية القول، فهذا الأخير لا تعرف العامة منه سوى الكلام المتلفظ به، إلا أنه مع حمو النقاري، تم إبراز كثير من المعاني وهي معان لا يصل إليها كنهها إلى من تبحر فعلاً في المنطق وحمو النقاري كان من المتبحرين في هذا العلم.

الهوامـــش:

1 ـ أبحاث في فلسفة المنطق، د. حمو النقاري، الناشر دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013، ص: 65.
2 ـ أبحاث في فلسفة المنطق، د. حمو النقاري، ص: 66.
3 ـ أبحاث في فلسفة المنطق، د. حمو النقاري، ص: 68.
4 ـ نفسه، ص: 67.
5 ـ أبحاث في فلسفة المنطق، د. حمو النقاري، ص: 68.
6 ـ أبحاث في فلسفة المنطق، د. حمو النقاري، ص: 69.
7 ـ نفسه، ص: 70.
8 ـ أبحاث في فلسفة المنطق، د. حمو النقاري، ص: 71.
9 ـ نفسه، ص: 71.
10 ـ أبحاث في فلسفة المنطق، د. حمو النقاري، ص: 73.
12 ـ أبحاث في فلسفة المنطق، د. حمو النقاري، ص: 74.
13 ـ أبحاث في فلسفة المنطق، د. حمو النقاري، ص: 75.

في تكريم علماء المنطق: حمو النقاري قارئاً طه عبد الرحمن

منتصر حمادة *Hamada71@gmail.com*

نحن في ضيافة كتاب ألفه المنطقي حمو النقاري، وجاء تحت عنوان: «منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن»، الشبكة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2014، وجاء في 127 صفحة من الحجم المتوسط.

يمكن وصف العمل، أو قل تصنيف العمل في مقام التكريم العلمي الذي خصّ به حمو النقاري، فيلسوف الأخلاق، فقد اختصّ كتاب «منطق تدبير الاختلاف» لمحاولة تقريب تجديدات طه عبد الرحمن النظرية المتصلة باستشكال مسألة الاختلاف والتنظير لها، وقد وزّعت مضامين هذا التقريب على فصلين، أحدهما عنونه المؤلف كالتالي: «معالم منطق الاختلاف العامة»، استمدد مادته من أدبيات الحجاج ومنطقياته الغربية المعاصرة وأدبيات المناظرة ومنطقياتها الإسلامية العربية القديمة، وجاء الفصل الثاني تحت عنوان: «من أجل تخليق منطق الاختلاف»، وهي، يضيف حمو النقاري، إحدى المهام التي كلّف الأستاذ طه عبد الرحمن نفسها بأدائها، والتي تشهد على تميزه في حقلَيْ الفكر الإسلامي والفكر الفلسفي المعاصرين.

لنقل إن الفصل الثاني («من أجل تخليق منطق الاختلاف»، من ص 39 إلى ص 117)، يتميز بسفر وتلخيص المؤلف للائحة من أعمال المُحتفَى به، ويتأكد ذلك في لائحة مراجع الفصل، فجميعها لأعمال طه عبد الرحمن، في حين خُصّصَ الفصل الأول من العمل («معالم منطق الاختلاف العامة»، من ص 13 إلى ص 37)، لاستعراض بعض أوجه العدة المنطقية التي يملكها المؤلف، وهي عدة تحيلنا على مدرسة المُحتفَى به في المنطق، ما دام طه عبد الرحمن هو مؤسِّس الدرس المنطقي في الجامعات المغاربية (المغرب وتونس على الخصوص)، وهذه واقعة علمية مرتبطة على الخصوص برفضه إغراءات التدريس في الجامعات الغربية (الفرنسية على الخصوص)، مُفضلاً أن يساهم على قدر المستطاع في تنوير الجامعات المغربية من خلال فتح باب التدريس المنطقي، وهو فتح لم يكن هيناً حينها، ولا زال الأمر كذلك اليوم، من فرط معارضة البعض تدريس هذا العلم، ومن فرط معاداة البعض الآخر للعلم برمته.

وما دمنا في ضيافة أهل المنطق، فإن نظر طه عبد الرحمن الخاص بمسألة الاختلاف، يندرج، برأي المؤلف في «مشروع نظري عام تَوَخّى تجديد الفكر الإسلامي العربي والمساهمة في تأسيس مبادئ انبعاث إسلامي جديد ويقظة إسلامية جديدة كان المنطق فيها تجديد الاعتبار للأخلاق من جهتين، جهة تزكية الخلق وجهة تنمية الفكر». (ص 120)، وبالرغم من ذلك، كان مصيره هذا الجحود

والنكران، وعلى الأرجح، تمَّ ذلك باسم مُقتضى الانتصار لهذه المرجعية الفكرانية [الإيديولوجية] أو تلك.

أخلاق الاختلاف بين الشرق والغرب

نقتبس من الفصل الأول بعض الإشارات الدالة:

ـ باستشكال الصلة بين النظر والحرية في الفكر الحجاجي الغربي المعاصر، تقرّرت حقائق ثلاثة حسب المؤلف: 1 ـ لكل الحق في أن يدعي ما يرى، وعليه واجب التدليل على ما ادّعى؛ 2 ـ لكل الحق في الانتماء إلى جماعة فكرية ما، وعليه واجبُ بناء انتمائه على قرار يتخذه لا إكراه فيه ولا خنوع ولا خضوع؛ وأخيراً، 3 ـ لكل الحق في الإعراض عن الانتماء إلى جماعة فكرية ما، وعليه واجب بناء امتناعه عن الانتماء على الاعتراض أو المعارضة.

التحرر الفكري، إذاً، فعل تتكامل فيه حقوق بواجبات تكاملاً ينضبط بجملة من المعايير نسبية وخاصة.

ـ الأمور مُغايرة بشكل كبير عندما نرجع إلى المصنفات الحجاجية الغربية والمناظراتية الإسلامية العربية، حيث خلُصَ حمو النقاري إلى إمكانية التنصيص على أهمية جملة من القيم يستقيم بها تدبير الاختلاف، أحصى منها المؤلف 27 قيمة بالضبط (جاءت مُوزعة من ص 34 إلى ص 36)، نذكر منها القيم التالية: يجب أن يكون هناك تساوٍ في حظوظ المتحاورين المختلفين الفعلية من إنجاز أفعال التأويل والادّعاء والاستشكال والتعريف والشرح والتبرير والإبطال وغير ذلك من الأفعال اللغوية؛ لا حوار إلا في ما يُمكن الكشف عن وجه الحق فيه؛ لا تعويل إلا على الاستدلالات الصحيحة والسالمة؛ لا استدلال إلا بالأقوى من الأدلة إن كانت الأدلة متنوعة؛ لا استطراد في الكلام وإنما يُطلب الاقتصاد فيه؛ لا مكابرة؛ لا كذب؛ الواجب تجنب التكَسُّب؛ الواجب تجنب المباهاة والمحط واللجاج والرياء؛ الواجب أن يكون الهدف من التعاون في تدبير الحوار الاختلافي إما الإرشاد وإما التنبيه وإما دفع الخطأ وإما بيان الحق والصواب.

ويضيف النقاري أن كل قيمة من هذه القيم، تفيد في استقامة السلوك النظري والسلوك العملي اللذان يقوم بهما المتحاوران العاقلان المدبران لاختلافهما؛ إنها قيم تتعلق بالمعلوم وبالمعمول، بالعلم والعمل. إنها في كُنهها أخلاق يطلب من تدبير الاختلاف، المُتعاون فيه، التخلق بها، قبل أن يخلُصَ في خاتمة الفصل الأول إلى أن نظر طه عبد الرحمن في مسألة الاختلاف وفي ضوابط تدبير الاختلاف وفي

استثمار [طه عبد الرحمن] يشهد لاجتهاد متفرد ومُبدع تتآلف فيه اعتبارات لسانية وبلاغية، منطقية وإبستيمولوجية، فلسفية وأنطولوجية، أخلاقية وتصوفية؛ وهي اعتبارات شكلت كلها مجالات درس خاض فيها سابقاً طه عبد الرحمن.

جعل طه عبد الرحمن من الأخلاق المنظار الذي ينظر به، لا في التنظير لكيف ينبغي أن يكون تدبير الاختلاف الفكري فقط، ولكن أيضاً في نظره المُجدّد لمفهومَي الدليل والحجة من جهة، ونظره المجدّد في مسألة التواصل الإنساني من جهة ثانية.

ضوابط تدبير الاختلاف كان نظراً آيلاً هو أيضاً إلى الجواب عن كيف يكون الضبط الأخلاقي لتدبير الاختلاف، ولكن من منظور إسلامي عربي خاصّ، مخالفاً في ذلك ومحاوراً في آن، من صنّف من أهل الغرب في أخلاقيات الحوار وأخلاقيات الحجاج، (ص 36) مضيفاً أن منطلق هذا النظر الذي اختصّ به طه عبد الرحمن، تجاوز مفهوم التعاون إلى مفهوم أعلى منه هو مفهوم التعارف، تجاوزاً أدى إلى التنبيه إلى إمكانات جديدة لتخليق تدبير الحوار تتمثّل في قيم جديدة تُخصّص بها وتُقيَّد القيم المُقوِّمة لتدبير الاختلاف المنصوص عليها سابقا (أي القيمة 27 سالفة الذكر، والتي أوردنها بعضاً منها في هذا العرض).

تجديد التواصل الإنساني

نأتي لبعض إشارات الفصل الثاني من عمل صغير الحجم، كبير الفائدة، وهذه ميزة أهل المنطق بشكل عام، جماعة تكره الحشو والاجترار، وتنتصر لما «قلّ ودل»، أو ما يقترب من منطق «الجامع المانع».

تأسيساً على ما جاء في كتابي «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» (2002) و«الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري» (2005)، لطه عبد الرحمن، اعتبر حمو النقاري أن الاختلاف الأممي يبقى «أعلى درجات الاختلاف»، حيث نصل إلى «تغليب الإعلاء من شأن التفاعل والتجابه والتواجه والتقابل ليس فقط بين الدعاوى والأحكام والمذاهب، وهو شأن المغَلّب في منطقيات الاختلاف المعهود، ولكن أيضاً وبالدرجة الأولى بين المهام والرسائل والمسؤوليات الحضارية التي يتمايز بها بعض مجتمعات العالم البشري». (ص 55)، معتبراً أن اشتغال فيلسوف الأخلاق على مفهومي «المجتمع» و«الأمة» (أثناء تفكيك د. طه لمفهوم «الاختلاف الأممي»)، يجعلنا ــ والتقييم للنقاري ــ أمام «صَوغ جديد تجاه الحضارات وتصادمها، يُجريه طه عبد الرحمن لاستثماره في محاولة بيان مكامن هذا التجابه والتصادم الحضاريين ومواقعهما؛ وهو استثمار يشهد لاجتهاد متفرد ومُبدع تتآلف فيه اعتبارات لسانية وبلاغية، منطقية وإبستيمولوجية، فلسفية وأنطولوجية، أخلاقية وتصوفية؛ وهي اعتبارات شكلت كلها مجالات درس خاض فيها سابقاً طه عبد الرحمن وصنّف». (ص 56).

تقييم ليس بغريب على فكر، بإبداعه النظري، وعبر محطاته التجديدية المُدشنة بكتاب «العمل الديني وتجديد العقل» والمؤدية إلى كتابيه «روح الدين» و«سؤال العمل»، عمل في «مبادئه ونتائجه، وجعل من الأخلاق المنظار الذي ينظر به، لا في التنظير لكيف ينبغي أن يكون تدبير الاختلاف الفكري فقط، ولكن أيضاً في نظره المُجدّد لمفهومَي الدليل والحجة من جهة، ونظره المجدّد في مسألة التواصل

الإنساني من جهة ثانية». (ص 71).

أما التجديد الذي قام به طه عبد الرحمن في التنظير لظاهرة التواصل الإنساني، فيتمثل في «استثماره لمواد من التراث الإسلامي العربي الأخلاقي صالحة لأن توصل بدرس ظاهرة التواصل تبليغاً وتهذيباً، استثماراً اردفه بمواقف نقدية من النظريات الغربية المعاصرة التي حاولت، هي أيضاً، التنظير للتواصل تبليغا وتهذيباً، والتي ظهرت في مباحث المنطق الحجاجي والحواري من جهة، وفي مباحث اللسانيات التداولية من جهة أخرى». (ص 86).

ويُضيف المؤلف أن نظر طه عبد الرحمن في مسألة الحوار الاختلافي كان «نظراً منهياً في حركيته وديناميته، إلى المناداة بضرورة تأسيس التفاعل الحواري الاختلافي على نظرية أخلاقية إسلامية تفترض أو تُثبِتُ التساوي والتماثل بين الأخلاق والدين وبين التخلق والتديّن؛ نظرية أخلاقية إسلامية انتهض إلى بين أركانها وذلك عبر بيانه للطابع القيمي للفعل الإنساني، وعبر التمييز في العقلانية بين مراتب التجريد والتسديد والتأييد، أو بين التضييق والتوسيع، وعبر استشكال مفهوم الإنسان، في أفق تحديده وتعريفه بما يُميزه، وهو خاصة الخلقية، وعبر استشكال الصلة بين العلم والعمل، وأخيراً عبر استشكال العلاقة بين الدين والأخلاق». (ص 92).

بكلمة، وبالعودة إلى عنوان الكتاب [«منطق تدبير الاختلاف»] اعتبر المؤلف في خاتمة الكتاب (من ص 119 إلى ص 123) أن معالم نظر طه عبد الرحمن في تعيين كيف يكون الضبط الأخلاقي لتدبير الاختلاف، والتي حاول النقاري، باقتضاب، إبرازها في عمله هذا، تُمثل «اجتهاداً تجديدياً في الفكر الإسلامي العربي المعاصر ذا منطلقات دينية وذا صورة فلسفية؛ اجتهاداً توفّقَ في تحقيق طموح المفكر طه عبد الرحمن إلى خلق فضاء فكري تتحرك فيه معاني الدين بكفاءة استشكالية واستدلالية لا تقل عن الكفاءة التساؤلية والتدليلية لغيرها من المعاني والحقائق المقررة في عالم الممارسة الفلسفية، كما جاء في كتابه «سؤال الأخلاق».

سوف نختتم هذا العرض بما اختتم به المؤلف مقدمته للعمل، ونتحدث ربّما عن أجمل ما في الكتاب، والإحالة على إشارة تُترجِم الشيء الكثير، في أخلاق العلماء من جهة أولى، وتفيدنا كثيراً في الانتصار لمنطق وأخلاق الاعتراف من جهة ثانية، ولأهميتها، وسمو مقاصدها، نوردها بالحرف، كما جاءت في الصفحة 11: «آمل أن يكون هذا المصنّف دليل اعتراف بالجميل.. وعوناً لغير المُتخصّص للاقتراب من حيوية فكر أستاذي طه عبد الرحمن».

حوار مع المفكر حمو النقاري حول التراث والتأويل

محمود الورواري

تتشرف مجلة «أفكار» بنشر النص الكامل للحوار الذي أجراه برنامج «منارات» الذي بثته فضائية العربية في غضون صيف 2015، وهو البرنامج الذي يقدمه الإعلامي محمود الورواري، وقد تفضل الأستاذ أحمد الفراك مشكوراً، بنقل مضامين الحوار من المرئي إلى المكتوب، بتاريخ 23 شتنبر 2016.

الدكتور حمو النقاري مفكر مغاربي يحب دائما أن يصنف نفسه باعتباره تلميذا للمفكر الكبير الدكتور طه عبد الرحمن، اشتغل في أبحاثه على «المنهجية الأصولية» بين ابن تيمية وأبو حامد الغزالي، وفي نفس الوقت لديه بعض المآخذ على فكر ابن رشد، وبهذا خالف الكثير من الفلاسفة والمفكرين المنحازين دائما إلى العقلانية الرشدية.

الدكتور حمو النقاري له رؤيته الخاصة فيما يتعلق بقضايا التراث بما فيها الديني؛ إلى مدينة القنيطرة المغربية ذهبنا إليه مُحملين بكل هذه الاستفسارات، وكانت البداية مع نظرته إلى ما آلت إليه أمور الدين بالجنوح إلى التشدد. المفكر العربي الكبير الدكتور حمو النقاري أهلا بك ونشكرك على هذه الاستضافة.

إذ كنا نتحدث عن ظاهرة التطرف والعنف وما وصل إليه الحال من «داعش» إلى «القاعدة» إلى غيرها...، أي إلى حد «التراث» و«النصوص القديمة» تحديداً وما يتعلق منها بما هو مقدس؛ فهل يعني هذا أن النصوص الفقهية والتفاسير أو غيرها هي المسؤولة عما نحن فيه الآن؟

لا أعتقد أن المسؤول هو هذه النصوص، بل المسؤول هو العقل الذي يتعامل مع هذه النصوص، حيث يتعامل معها انطلاقاً مع كيفيات متعددة؛ في إطار اهتمامي الخاص أولي أهمية كبرى للجانب المنهجي في التعامل مع هذه النصوص، سواء كانت نصوصاً عقدية، أو نصوصاً شرعية، أو نصوصاً سلوكية؛ وبالتالي فمواجهة هذا التشدد الديني وهذا العقل المتطرف ينبغي أن يكون عن طريق إيلاء عناية كبرى للطرق والمناهج المشروعة في التعامل مع هذه النصوص التراثية بمختلف مستوياتها، والتعامل المنهجي مع هذه النصوص لا ينبغي أن يكون بمعزل عن الانخراط فيما يتحقق اليوم في ضبط هذه المناهج وفي تقويم هذه المناهج وفي بيان مشروعية هذه المناهج.

مسؤولية من؟ من الذي يقوم بتبيان هذه الأمور؟

هي مسؤولية المثقف أساساً، المثقف الذي ينبغي عليه أن ينفتح على زاويتين: زاوية تراثية من جهة، وزاوية حداثية من جهة أخرى؛ والانفتاح على الزاوية التراثية يقتضي جملة من الشروط، كما يقتضي الانفتاح على الزاوية الحداثية جملة من الشروط كذلك؛ على رأس هذه الشروط، الشرط اللغوي أولا، فالكثير من المثقفين العرب المسلمون الذين يهتمون بالتراث يتعاملون مع النصوص التراثية خارج سياقها وتاريخية لغتها، وبالتالي هناك إشكال كبير في فهم هذه النصوص وإن كانت نصوصاً عربية، لأن اللغات كلها من حيث مفرداتها وألفاظها لها تاريخ، وبالتالي فالدلالات تتغير بتغير الأزمنة؛ نفس الشيء بالنسبة للزاوية الثانية وهي زاوية الاطلاع على التراث الحداثي الغربي، فعادة ما يقرأ المثقفون، خصوصاً في ساحاتنا الثقافية المغربية التي يطغى فيها التوجه الفرنكفوني، ويتعاملون مع النصوص التراثية الغربية الفرنسية بمعجمٍ ينتمي لا للسياق التاريخي لهذه النصوص، ولكن يتعاملون معها بمعجم السياق التاريخي الحالي، وبالتالي يقعون في مزالق شتى، وفي نهاية المطاف لا يفهمون كنه هذه النصوص.

هذا الأمر ينطبق تماما على موضوع الفتاوى والاجتهادات والقياسات القديمة التي كانت تقدم في زمانها أيام ابن تيمية وغيره، فهم يأخذون فتاوى ويحاولون أن يطبقونها على هذا العصر الحالي، منها مسألة الحدود إلى مسائل حياتية كثيرة جدا. كيف يمكن تنقيح الأمر بهذا الشكل؟ هل هذا الزمن التكنلوجي الحديث المتطور يماثل حياة الناس في الأزمنة القديمة أيام ابن تيمية والغزالي وغيره، أم الدنيا اختلفت؟

صحيح، الإشكال الرئيس في هذا الأمر هو إشكال كيف نتصور الدين؟ كيف نفهم الدين؟ بصفة عامة، وهنا لابد أن أذكر أستاذي الدكتور طه عبد الرحمان في كتابه الأخير «روح الدين» فهو يركز على جانب أساسي، وهو افتراض ضرورة اعتبار أن الأصل في الدين هو الأخلاق، والأصل في الأخلاق هو المقصد والحِكم من التشريعات بصفة عامة، فإذا ما اعتبرنا المقاصد باعتبارها هي الأساس هي المنطلق هي المبادئ، فلابد وأن تتغير نظرتنا لحرفية هذه النصوص التي عادة ما يتمسك بها لغايات معينة.

مفهوم الأخلاق؟ حضرتك لك إسهامات في هذا المصطلح، الدكتور طه عبد الرحمان له إسهامات، الدكتور المرحوم المفكر الكبير محمد عبد الجابري له إسهامات، في هذا العقل الأخلاقي العربي، إلى أي حد ترى هناك انقلاب في العقل الأخلاقي العربي؟ بمعنى أن هناك من يتقبل أن تكون هناك داعش وتذبح بهذه الطريقة، بل هناك من الشباب من يذهب إلى هناك ليموت إيمانا بهذه الفكرة الغريبة، ما الذي حدث في قابلية العقل الأخلاقي العربي لهذه الأمور؟

هذا الأمر يقتضي تخصص معين يعني هو غريب لا أستطيع أن أفسره عقلاً، كيف يمكن أن يفسر فعل انتحاري؟ أسباب غريبة، لا أستطيع عقلاً أن أجد مبرراً أو تفسيراً لهذا الأمر، ربما هذا يدخل في أمراض نفسية، لأنها هي أمور خاصة، أمور في نهاية المطاف فردية.

هل هي غير قابلة لدراسة العقل؟

لأهل تخصص مُعين، مثال ذلك هو أنه ما يسمى ببعض الأدوية التي تعالج بعض الاضطرابات النفسية تناوُلها يؤدي إلى محاولات انتحارية وهناك إحصائيات تبين التناسب الموجود بين تناول مثل هذه الأدوية والانخراط في هذه العمليات الانتحارية، وقد تُسبغ هذه العمليات الانتحارية بسبغة سياسية ولا تكون فقط سبغة مرضية نفسية.

هناك رؤية فلسفية أيضاً تتحدث على أن الدين في الرؤية الماركسية القديمة «الدين أفيون الشعوب» بمعنى أنه يخدر الشعوب، بمعنى أنه من خلال الدين يمكن للشخص أن يقتل نفسه أو يقتل غيره وهما أو بفهمٍ خاطئ للدين، هل هذه النماذج تدخل إلى عقول الجيل وعقول لشباب عبر أفكار خاطئة أو تسويق خاطئ للدين.

بالضبط، لابد أن تحدد المصطلحات والمنطلقات، فما الذي يُقصد بالدين؟ القدامى تناولوا هذا الأمر وهناك تعاريف متعددة لمفهوم الدين، أهم مفهوم في نظري هو المفهوم الذي يرى أن الدين هو خطاب إلهي سائق لذوي العقول لما ينفعهم في هذه الدنيا وما ينفعهم في الآخرة، بصفة عامة من خلال الرسالات النبوية، وبالنسبة للدين الاسلامي الرسالة النبوية تعني الرسالة المحمدية، ولكن هذه الرسالة ينبغي أن تتناول تفسيراً وتأويلاً، والتفسير والتأويل هو اجتهاد متطور باستمرار لتطور أسيقته وظروفه الحضارية، فالتأويل في القرن الواحد والعشرين لن يكون بأي حال من الأحوال ولن يقبل أن يكون هو نفسه التأويل الذي كان في القرن الأول الهجري أو القرن الثاني الهجري، وهذه مسؤولية العلماء وهي مسؤولية كما قلت في البداية ينبغي أن تكون مشدودة النصوص في صفائها اللغوي، ومشدودة أيضا فيما اكتسبته البشرية في التعامل مع هذه النصوص كيفما كانت.

هل تسمع كثيرا عن الخطاب الديني وتجدد الخطاب الديني والفكر الديني وتجدد الفكر الديني لدرجة أن بعض السياسيين الكبار أصبحوا أنفسهم يطالبون بتجديد الخطاب الديني وتجديد الفكر الديني، وأصبح مصطلحا من كثرة ما نلوكه ونستخدمه نخاف أن يفقد المعنى المراد منه، فما هي رؤيتك لمسألة الخطاب الديني؟ وكيف يجدد إن أردنا أن نجدد؟ وهل القضية قضية خطاب لسانيات أو قضية فكر؟

صحيح، وللجواب عن هذا الإشكال الكبير المنتشر اليوم، أظن أنه ينبغي الوقوف والتريث شيء ما في استشكال مفهوم التجديد، ما الذي يُقصد بالتجديد؟ التجديد الأصل فيه هو الانخراط في جواد في طرق جديدة لكي تكتشف أموراً لم تكن معهودة ولا مألوفة سلفا، وهذه الجواد أو هذه الطرق فالجواد جمع جادة والجادة هي الطريق، فإذا ينبغي أن نسعى في مسالك متناسبة مع العصر الذي نعيشه، وسعينا في هذه المسالك التي يمكن أن نسميها مسالك جديدة والذي يمكن أن يؤدي بنا في النهاية إلى اكتشاف أو وقوف على أمور سوف نعُدها جديدة، وبذلك يتم التجديد، فالتجديد هو فعلٌ يمارس هو سلوكٌ في طُرق لم تكن معهودة، وهذه الطرق غير المعهودة معناها أنها طُرق مناسبة للعصر الذي نعيش فيه، ولابد هنا أن نستغل الإمكانيات المتاحة اليوم التي لم تكن متاحة فيما مضى

لا ينبغي للتعامل المنهجي مع النصوص التراثية أن يكون بمعزل عن الانخراط فيما يتحقق اليوم في ضبط هذه المناهج وفي تقويم هذه المناهج وفي بيان مشروعية هذه المناهج.

وعلى رأسها مسألة الشبكات العنكبوتية، والتواصل الاجتماعي أو كذا من هذا القبيل، فهذه كلها أدوات تسهل المأمورية بالنسبة للمفكر الإسلامي العربي المعاصر.

هل اشتغلت على بعض المفكرين أو على بعض النصوص الفكرية والفلسفية القديمة، واشتغلت على الغزالي وغيره، وهنا نتحدث عن مسألة ما الذي يجب أن نستوعبه من المفكرين القدامى، إذ كنا نتحدث عن التفسيرات للنص القرآني والحديث وغيرها من التفسيرات القديمة التي أصبحت لا تلائم الزمن الحالي فأيضاً هل الفلاسفة من ابن رشد إلى الآن نحن أصبحنا نردد مصطلحات تحتاج إلى تفسيرات وتفنيدات تكون أكثر دقة؟

هذا إشكال تُراثي يُستأنف النظر فيه وغيره من خلاله محاول البعض إبراز أهمية الرشد أو أهمية الرشديات في المسيحية الغربية، لي رأيٌ خاص في هذا الأمر وقد سبق لي أن كتبته، فابن رشد عقلاني في الحقيقة، عقلٌ نقل الفلسفة الأرسطية بالأساس، وعدَّ أن الحق والحق والحق تجلى عند أرسطو، الجانب الثاني هو الجانب الذي كتب فيه ابن رشد في أمور تتصل بتراثنا نحن خصوصا كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة»، و»بداية المجتهد ونهاية المقتصد» و»مختصر المستصفى» إلى آخره، فإذا رجعنا إلى هذا الجانب الثاني وهو الجانب المتعلق بالتراث وحاولنا أن نستشكل قيمة هذا الجانب ضمن النتاج الثقافي الاسلامي العربي القديم، لوجدنا أن جملة من الموجهات هي التي وجهت هذا العمل الرُّشدي، أهم موجه هو التنقيص من شأن بعض العلوم الاسلامية الأصيلة وعلى رأسها علم أصول الفقه.

ألم يهتم به أو أساء إليه؟

لا، هو له كتاب مختصر المستصفى يختصر فيه المستصفى لأبي حامد الغزالي، ولكن لو اطلعنا على المختصر للمستصفى لوجدناه يحاول أن يرد علم أصول الفقه إلى طرق جدالية وخطابية أرسطية، وهي طرق فكرية لا قيمة لها بالنسبة للطرق الأخرى المثمَّنة التي هي طرق البرهاني، فإذن كان هناك توجه مبدئيٌ عند ابن رشد وهو توجه التنقيص من شأن التراث الإسلامي العربي، في حين من أهم الثمرات التراث الإسلامي العربي، ثمرة علم أصول الفقه، فعلم أصول الفقه الإسلامي العربي له قيمة كبرى اليوم، لا يمكن أن تُدرك إلا بفعل الاطلاع على الكتابات التي تتعلق بالعقلانية القانونية، فهذه العقلانية القانونية الآن لا في الحقل الثقافي الفرنكفوني ولا في الحقل الثقافي الإنجليزي الأنجلوسكسوني بصفة عامة، الاطلاع على ما يخصص من الأبحاث إلى هذه العقلانية القانونية يلقي أضواء جديدة على

قيمة علم أصول الفقه الإسلامي العربي القديم.

هل يحتاج إلى تجديد أن أقرأ بعض الكتب أوالمؤلفات لمفكرين مغاربة أيضاً، تتحدث عن تجديد ضرورة تجديد وتطوير أصول الفقه؟

كتابي سوف ينشر الآن في المطبعة مع دار نشر السعودية الجديدة (المؤسسة العربية للإبداع والفكر) حول هذا الموضوع بالضبط، تجديد أصول الفقه من خلال المنطق القانون المعاصر.

بمعنى أنا أريد أن أقرب ما تقول للمشاهد؟

إشكال أصول الفقه وهو إشكال منهجي من الدرجة الأولى، هو منهج تتدخل فيه العوامل الذاتية السيكولوجية والعوامل الاجتماعية والسياسية والاعتقادية إلى غيرها من العوامل في التعامل مع نصوص من المفروض أن تكون هي الموجِّهة للعمل بصفة عامة، أي منهجية تهتم بأمرين أساسيين؛ الأول أسميه وقد سميته بالسيمياء القانونية أو السيمياء الشرعية، كيف تفسَّر؟ كيف يتم الوقوف على الدلالات دلالات النصوص؟ كيف يمكن الانتقال من المنطوق إلى المفهوم؟ كيف يمكن الإمساك بالمراد من النص والمقصَد من النص؟ كيف يمكن تجاوز حرفية النص إلى المفهوم منه؟ إلى ما يسمى بروح النص؟ هذا المستوى الذي سميته بالسيماء الشرعية، أما المستوى الثاني الذي هو مستوى أساسي وهو ما أسميه بالمنطق الشرعي أو التدليل الشرعي، وهو كيف أستدل بنص شرعي بعد تأويله؟ وكيف أتبث حجية هذا النص باعتباره دليلا أستدل به، وهذه الأمور كونية.

لماذا مثلا نجح التنويريون في بداية القرن العشرين؛ الطهطاوي ومحمد عبدو والأفغاني؟ لماذا ظل هذا العصر من 1900 إلى غاية 1952 خمسون عاما هم حاضرون يؤثرون ويستجاب لهم ويتم التغير؟ لماذا نجحوا وأنتم مثلا بعيدين عن الناس؟

لا أظن أنهم نجحو في دليل ما نعيشه اليوم. لم ينجحوا بدليل ما نعيشه اليوم.

ما نعيشه اليوم نتيجة اليوم؟ ولكن مثلا ظللنا في تقدم وتحضر إلى غاية 1967؟

لا، لا أظن، أعتقد أنه لم يكن لا تقدم ولا تحضر.

الزمن لا يتساوى مع العشرينات والثلاثينات والخمسينات؟

أظن أنه بعد فترة... خصوصا أستشهد بنموذج المغرب أساسا الذي أنتمي إليه، خرجنا من الاستعمار في 1956 بعد ستة عقود والأمور لها زمن ولها كلفة، ولا يمكن أن تؤتي أكلها إلا بعد حين. فهذه بداية ولكن تقع مثل هذه الوقائع العوائق التي نعيشها اليوم فنتقهقر، ما بالك اليوم بسوريا أو بالعراق، كيف؟ هذا أمور تتدخل فيها عوامل خارجية ولكن أيضاً عوامل ذاتية والتي هي كما قلت في البداية ربما لها صلة بأمراض سيكولوجية بالأساس تُستغل سياسياً، هذا هو رأيي.

حوار مع عالِم المنطق حمو النقاري حول قضايا التراث والمنهج والتصوف

أجرى الحوار محمد البغوري

تتشرف مجلة «أفكار» بإعادة نشر حوار مطول أجراه الأستاذ الباحث محمد البغوري مع عالِم المنطق حمو النقاري، وهو الحوار الذي نُشر سابقاً في بعض المنابر الرقمية، وتكمن أهمية هذا الحوار/ الوثيقة، في تطرقه لعدة قضايا يشتغل عليها النقاري، وخاصة قضايا التراث والمنهج والتصوف. والله ولي التوفيق

اعتاد قراء الحوارات التي نجريها مع أساتذتنا أن يتعرفوا على بعض المحطات الرئيسية في حياة المحاور، فماذا يمكن أن يقوله الباحث الأستاذ حمو النقاري في هذا الإطار؟

بالنسبة للمسار العلمي الخاص: ربما محطته الأساسية أو الأساس على الأصح هي تتلمذي على أستاذي الفاضل الدكتور طه عبد الرحمن بدءاً من بداية السبعينات من القرن الماضي. فبفضل هذا التتلمذ فتحت أمامي آفاق معرفية وعلمية ولغوية، فكانت مناسبة لبروز جملة من الإشكالات النظرية في ذهني، وأنا آنذاك طالب في شعبة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. هذه الإشكالات النظرية هي التي ستتحكم فيما بعد في اختياراتي لمواضيع البحث والنظر في مواضيع ستكون محطات نظرية لتحضير شهادة أكاديمية في المستقبل.

لقد اشتغلتم في أطروحتكم لنيل دبلوم الدراسات العليا في: «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية»، وكان موضوع أطروحتكم لنيل دكتوراه الدولة تحت عنوان: «المنهج في المعارف الكلامية وحفظها في الفكر الإسلامي المعاصر: بحث في منطق الحجاج». فهلا بينتم لنا الخلفيات والدواعي التي كانت وراء هذه الاختيارات العلمية والأكاديمية الرزينة؟

هذه الأعمال الأكاديمية ابتدأت بدبلوم الدراسات المعمقة، وقد كان ذلك ـ حسب ما أذكر ـ سنة 1977 في تخصص المنطق وتاريخ العلوم. ولقد كان الفضل في إنشاء هذا التخصص للأستاذ الفاضل طه عبد الرحمن، ثم لزميله المرحوم الدكتور نبيل الشهابي، الذي أستغل هذه المناسبة لأنوه بالمجهودات التي بذلها في كلية الآداب بالرباط، وفي تدريس مادة المنطق بصفة عامة، وفي تاريخه بصفة خاصة.
بعد هذه المحطة، محطة الدراسات العليا المتخصصة، ستأتي محطتان:

- محطة دبلوم الدراسات العليا.
- محطة دكتوراه الدولة.

• في المحطة الأولى، محطة دبلوم الدراسات العليا، وقع اختياري على موضوع الموازنة بين منهج الأصوليين من جهة، ومنهج المناطقة من جهة ثانية، منهج الأصوليين كما يشهد له ابن تيمية، ومنهج المناطقة كما يشهد له أبو حامد الغزالي، الذي استوعب المنطق اليوناني وقربه للثقافة الإسلامية العربية القديمة، بل وظفه في هذه الثقافة. وقد كان الغرض من تناول هذا الموضوع الانتهاء إلى تتميم النظرية المنطقية الأصولية بصفة عامة، ومنطق الأصول بالمنطق الطبيعي، الذي أعيد له الاعتبار في الدراسات المنطقية بدءا من منتصف القرن العشرين. لقد كانت نهاية هذا البحث مجهودا نظريا ثمن من طرف مجموعة من الباحثين، وبهذا التثمين نال جائزة المغرب الكبرى للكتاب بعد صدوره سنة 1991.

• أما المحطة الثانية، فهي محطة البحث الثاني الذي أنجز بقصد الحصول على دكتوراه الدولة في المنطق وتاريخ العلوم، هذا البحث تناول مسألة أو إشكالاً مكملاً للإشكال الذي تناولته «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني» في المحطة السابقة. باختصار يمكن أن أحدد هذا الإشكال، في طلبي الموازنة بين المنهج المطبق في أصول الدين بالمنهج المطبق في الحوار بصفة عامة، أو في الحجاج بصفة عامة، أيا كان ميدان هذا الحجاج وهذا الحوار. بهذا البحث انتهيت إلى إبراز الطابع المناظراتي أو الحجاجي أو الحواري لعلم أصول الدين. فعلم أصول الدين ليس مجرد دفاع عن العقائد الإيمانية، بقدر ما هو تنظير للكلام في العقائد الإيمانية، إن إنشاءً وإثباتاً، أو حفظاً أو احتجاجاً، وبالتالي كان لزاماً على الباحث أن يحاول إبراز المعالم الأساس لهذا المنهج الإنشائي والمنهج الحافظ. وقد انتهيت إلى بيان التوافق التام بين هذا المنهج الأصولي العقدي الإسلامي العربي القديم، والنظريات المعاصرة المنظرة للحجاج بصفة عامة. وقد تسنى لي ذلك بفضل إبراز نظرية أخرى في الحجاج انتشرت في المجال التداولي العربي الإسلامي القديم، نظرية سميتها بالنظرية الجدلية الفلسفية، وقد تميزت هذه النظرية الجدلية بمميزات وخصائص لا تتوافق مع المطلوب عقلاً ونظراً في تقنين الحجاج الصادق، بحيث نجد في النظرية الجدلية الفلسفية طغيان الغاية التمويهية والتلبيسية، وبالتالي طغيان وظيفة الغلبة. فالنظرية الجديدة الفلسفية غايتها هي بيان الوجوه التي يمكن بفضلها أن تغلب خصمك وتهزمه، في حين أن النظرية الحجاجية الأصولية الغاية فيها هي التوافق من أجل اكتشاف الصدق، سواء تم هذا الاكتشاف على يد الخصم أو على يد المخاصم. فالنظرية الحجاجية الأصولية نظرية تعاون من أجل الوصول إلى الصدق، في حين أن النظرية الجدلية الفلسفية هي نظرية من أجل غلبة الخصم.

توجهان إذن عرفهما المجال التداولي الإسلامي العربي من جهة التنظير للمنهج، وجهان متكاملان، وجه أول يتجلى في علم أصول الفقه، ووجه آخر يتجلى في علم أصول الدين، والوجهان معا متكاملان، وهما موصولان فيما بينهما، يشكلان ما يمكن أن نسميه بمنطق أو منهج كان للفكر الإسلامي العربي الفضل في تبريزه وتنصيصه وإظهاره.

وهذا الأمر لا ينبغي أن يدفعنا للحديث عن خصوصية إسلامية عربية، بل هذا الذي تم تبريزه على مستوى أصول الفقه، وعلى مستوى أصول الدين، من الناحية المنهجية، ليس خاصا بالفكر الإسلامي العربي، وليس من الأمور التي يتفرد هذا الفكر، بل هي من الأمور المتداولة اليوم نظرا وتقنينا، وتحريرا وكتابة، ومناقشة ومناظرة، في الدراسات المنطقية والمنهجية الغربية المعاصرة. فالمنهج الأصولي هو

الذي يتناول اليوم بالضبط في مجال التقنين للنظر القانوني، تأويلا للقوانين، وتوليداً للأحكام الشرعية من هذه القوانين...الخ. والمنهج الكلامي هو أيضاً المنهج المنظور فيه اليوم، حينما يتم استشكال قضايا الحوار، وقضايا المناظرة، وقضايا الاحتجاج لإثبات الدعاوى، أو لنقضها وردها.

وبالتالي فإن فضل أستاذي الدكتور طه عبد الرحمن، الذي أشرت إليه سابقاً، من حسناته، ومن نتائجه، أنني طيلة عقدين من الزمن، أجد نفسي أنتهي إلى جملة من النتائج تتوافق كل التوافق مع ما كتبه ويكتبه في مسائل المنهج والتراث.

في العملان الأكاديميان السابقان أشرفنا على استشكالات لقضايا متعددة تنتمي إلى ميدان البحث في المناهج من جهة، وميدان البحث في التراث من جهة ثانية - أقصد بالتراث هنا تراثنا الإسلامي القديم ـ فمن نتائج هذا الاهتمام المنهجي التراثي، التي يمكنني أن أذكرها بهذه المناسبة نتيجتان:

 النتيجة الأولى، تمثلت في الاهتمام بمسألة إعادة الاعتبار للغة العربية لأهمية هذه اللغة، ألفاظاً وتعبيراً في التراث من جهة، وفي التواصل مع الغير من جهة ثانية، اهتمامي بإعادة الاعتبار للغة العربية انشد أو انجذب بمحاولة استشراف آفاق التشارك مع الغير، وليس آفاق الانفصال عنه والتقوقع على الذات. إن غايتي هي إبراز أهمية اعتبار اللغة العربية، دلالةً وتركيباً وتداولاً هي المناداة على الآخر والانفتاح عليه والتواصل معه، أي أننا استشرفنا آفاق جديدة للبحث والنظر، وقد ضمنا هذه الاستشرافات التي هي بمثابة تنبيهات وإشارات تحتاج إلى توقعات وتدبيرات مستقبلية منا ومن غيرنا. ضمنا هذه الاستشرافات كتابنا، أو كتيبنا على الأصح الذي نشرناه بعنوان «المُشترك المنسي».

 النتيجة الثانية، هي أننا انتبهنا بفعل هذا المسار العام إلى الإنشداد أو الاهتمام بتراثنا الإسلامي العربي، وهو انشداد أو رجوع لمساءلته ببواعث ودواعي منهجية. إن هذا الاهتمام بالتراث اتصف أساسا، بالتوجه نحو غاية معرفية، تتمثل في الدعوة إلى تجديد النظر في هذا التراث بوسائل جديدة، وبمفهوم جديد أيضاً. وأعتقد أن هذا التوجه يتكامل مع توجه أستاذي الفاضل الدكتور طه عبد الرحمن، الذي عرفت مساهماته الكثيرة في تجديد النظر في التراث.

إن هذا التوجه تظهر أهميته الكبرى وقيمته العظمى إن نحن استحضرنا الأغاليط والمغالطات التي سادت كثيرا اليوم في دراسة التراث الإسلامي العربي، خصوصا في جانبه المنهجي.

لقد كانت خطتي في مساءلة التراث ببواعث ودوافع منهجية، تتمثل في انتقاء بعض المفاهيم لبيان إمكانية التجديد النظري فيها، وكذلك لبيان الآفاق التي تنفسح أمام الناظر والمتسائل لهذه الاعتبارات المنهجية.

وفي هذا الشأن أشير إلى بعض الأعمال التي تنتمي إلى هذا التساؤل، والتي إما أنها نشرت، وإما أنها قيد النشر، أريد أن أذكر في هذا المقام عملان فقط:

أحدهما: ينتمي إلى التراث الإسلامي في مظهره الأصولي، والآخر ينتمي إلى التراث الإسلامي العربي في مظهره الفلسفي.

• العمل الأول، نشر باسم «الاستدلال في علم الكلام: آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب نموذجاً».

وقد حاولت أن أبين في هذا العمل الأغاليط والمغالطات التي راجت بأن الاستناد إلى هذه الآلية يؤدي

إلى التنقيص والتقليل من قدر كل المعارف التي بينت بها. ومعلوم أن بعض المؤلفات التي كتب لها الرواج الكبير لهذا السبب أو ذاك، قد أستندت إلى فهم خاطئ لهذه الآلية، معتبرة أو رابطة الشاهد بالمحسوس، والغائب بالغيبي، وهو ربط مرفوض ومردود أصلا.

فالشاهد مقولة علمية، والغائب أيضاً مقولة علمية، الشاهد هو ما يعلم، هو المعروف، والغائب ما لا يعلم، أي هو المجهول، وبالتالي كان الاستدلال بالشاهد على الغائب استدلال بالمعلوم على المجهول، وكل الاستدلالات لا تخرج عن الاستناد إلى المعلوم لمعرفة المجهول. وبالتالي فإن الاستدلال بالشاهد على الغائب هو أساس كل الاستدلالات.

• العمل الثاني، الذي ينتمي إلى مساءلة التراث الفلسفي العربي الإسلامي القديم، أخذ نموذجاً فيلسوفاً إسلامياً عربياً، عد المعلم الثاني، بعد المعلم الأول الذي نعلم أنه هو أرسطو، وأقصد الفارابي، فالفارابي نموذج للتفلسف الإسلامي العربي، نموذج أمثل، تشهد لقيمته أعماله بصفة عامة، وأعماله المنطقية بصفة خاصة. لقد كان الفارابي الحلقة الثانية في سلسلة التفلسف الإسلامي العربي بعد الكندي. ونعلم أن الفارابي هو الذي وضح أغراض أرسطو لابن سينا بتصريح هذا الأخير، فابن سينا ما أدرك أغراض أرسطو، خصوصا في «ما بعد الطبيعة» إلا بعد اطلاعه على كتابات الفارابي.

الرجوع إلى التراث الإسلامي العربي القديم في حلقته، أو في مظهره الفلسفي تجسد في اهتمامي بالرجوع إلى الفارابي بصفة عامة، وبالرجوع إلى نقطة أساسية في فلسفة الفارابي هي نظريته في العلم، فقد انتهى هذا الرجوع إلى وضع كتاب هو الآن قيد الطبع، يتعلق بـ«نظرية العلم عند الفارابي» (وهو الآن مطبوع ضمن منشورات دار رؤية للنشر).

توخيت من هذا الكتاب إثبات مسألة هامة جدا، تفيد في تقويم التراث الإسلامي العربي. النتيجة التي خلصت إليها هي أن نظرية الفلاسفة بصفة عامة في العلم، كانت هي المسؤولة الأساس والمباشرة في عدم تبلور علم تجربي في الفكر الإسلامي العربي القديم.

إن العلم عند الفلاسفة لا علاقة له بما يفهم اليوم من هذه اللفظة، لفظة العلم عندهم، هو إدراك للمفاهيم، وإدراك للترابطات بين المفاهيم، والتعالقات بين المفاهيم، المفاهيم كمواضيع من جهة، وكمحاميل أو صفات تحمل على هذه المواضيع، أي أن العلم عند الفلاسفة في النهاية، كما يشهد بذلك أبو نصر الفارابي هو علم بالتصورات، لا علما بالوقائع والظواهر، وبالتالي كان المنطق هو البرهاني بصفة عامة، ونظرية التحديد بصفة خاصة هي حجر الزاوية في التنظير للمعرفة العلمية. ومعلوم أن التصورات هي مجرد موجودات ذهنية، قد تكون مُتحققة في الواقع وقد لا تكون، والعلم المعاصر في جانبه الأساسي راجع إلى الاهتمام بالوقائع والظواهر، لا بالتصورات والمفاهيم، كما أن العلم المعاصر في انشداده للبحث عن الأسباب، ينشد بالبحث عن العلاقات بين الظواهر والوقائع، في حين أن العلم في منظور فلاسفة الإسلام في انشداده للسبب، كان ينشد للسبب باعتباره محمولاً، وباعتباره صفة واحدية، لا باعتباره علاقة، السبب هو صفة عند الفلاسفة وإن كنا نفهم أن السبب هو علاقة، والغريب في الأمر أن السبب عند الأصوليين يعني الحمل، ويعني العلاقة، في حين أنه عند الفلاسفة يعني صفة واحدية تنطبق أو تحمل على الموضوع، وتدخل في بيان ماهيته. وشتان بين

السبب كصفة والسبب كعلاقة.
فالاهتمام المنهجي والتراثي في صورتيه: الأصولية والفلسفية، ينتهي أو يفضي إلى نتيجة بارزة وهي: المساهمة في ضرورة ربط المجهود النظري الإسلامي العربي في ميدان الأصول، أصول الفقه، أو أصول الدين، بالأعمال النظرية المعاصرة التي يطغى فيها الهم المنهجي، وبذلك نكون مساهمين في بيان أهمية تراثنا الإسلامي العربي، خصوصاً في المجال الأصولي من الناحية العلمية المعاصرة، وبذلك يتم الوصل ما بين نتائج اجتهاد النظار المسلمين القدامى، ونتائج اجتهاد النظار المعاصرين. وفي هذا انفتاح لآفاق جديدة، على مستوى بحث قضايا المنهج، أو على مستوى بحث قضايا التراث.

إن المتتبع لما تكتبونه من أبحاث ودراسات لا يغيب عنه الحس المنهجي العلمي الدقيق، وتلك الصرامة المنطقية التي تطبع أبحاثكم، فماذا عن هذا الهم المنهجي فيما يخص النظر في التصوف والفكر الصوفي؟ أو بصيغة أخرى كيف يتصور الأستاذ، العلاقة بين التصوف والمنطق؟

إن هذا الهم المنهجي وهذا الهم التراثي، اللذين شكلاً أساس استشكالاتنا واستدلالاتنا في الأبحاث المذكورة سابقا يمكن أن يطالا مختلف جوانب الإنتاج النظري الإسلامي العربي القديم، في قطاعاته المختلفة، وفي مطالبه المعنية المتعددة.
ومن هذه المجالات يمكن أن نذكر مجال التصوف، فهو مجال يمكن أن يُستشرف منهجياً وتراثياً بالتركيز على مختلف مكوناته المضمونية والبنيوية. ومعلوم أن التصوف مبحث علمي وعملي أيضاً، يحتوي على جملة من الاعتبارات يتم تناسيها اليوم، أو على الأقل لا تحظى بالعناية اللازمة.
بالنسبة إليَّ، وتبعا لطبيعة مساري العلمي، أنخرط الآن في النظر إلى التصوف من الزاوية المنهجية أساسا، ولقد سبق لي أن خصصت لهذا النظر مقالة بعنوان: المنطق و التصوف: «نظرية الحق» في فكر ابن البنا المراكشي (654 - 724هـ). ومعلوم أن نظرية الحق موضع تتقاطع فيه الاعتبارات المنطقية بالاعتبارات التصوفية بصفة خاصة.
لا يمثل التصوف مبحثاً نظرياً وعلمياً فقط، ولكنه يمثل أيضاً مبحثاً سلوكياً بالأساس، مبحثاً سلوكياً تدخلت فيه ربما كل الاعتبارات الإنسانية، نظرية كانت، أم نفسية أم عملية أم كيميائية أم طبية أم فيزيولوجية أم بيولوجية... الخ. وقد يمثل النظر المنطقي في مبحث التصوف إضافة جديدة، أظن أنه بالإمكان أن يساهم في بلورتها كل من اعتد بالعدة المنطقية في نظره مطالب وإشكالات مبحث التصوف.

الاهتمام المنهجي والتراثي في صورتيه: الأصولية والفلسفية، ينتهي أو يفضي إلى نتيجة بارزة وهي: المساهمة في ضرورة ربط المجهود النظري الإسلامي العربي في ميدان الأصول، أصول الفقه، أو أصول الدين، بالأعمال النظرية المعاصرة التي يطغى فيها الهم المنهجي.

في نظري مبحث التصوف هو: المبحث الذي يهتم أساساً بمسألة الاتصاف، أي بمسألة اتصاف الذات الإنسانية في تقربها من الألوهية، بجملة من الصفات، سميت مقامات، وتترتب على الاتصاف بهذه الصفات، أي تترتب على المقامات جملة من الصفات الأخرى، تكون انفعالات، أو ردود فعل على الاتصاف، وهي تسمى بالأحوال، وكل من المقامات والأحوال يحيل إلى مسألتين أساسيتين في التصوف هما: مسألة التلوين من جهة، والتمكين من جهة أخرى، فالتلوين عند الصوفية بصفة عامة هو تقلب في المقامات، وهو تقلب دائم بدوام الحياة. أما التمكين فهو بصفة عامة أيضا تمكن في مقام من المقامات، يكون أقرب ما يكون من النهاية، أو المآل التي يتوخاه المتصف والمتصوف.

المسألة إذن في التصوف بصفة عامة هي مسألة سعي نحو الاتصال أو الاتحاد أو التقرب من المطلوب ومن المراد، هذا المطلوب وهذا المراد الذي نريده ونطلب معرفته والعلم به. فالغاية إذن هي غاية معرفية، ومن هنا سماه البعض عرفانا أو معرفة، أو وجودا، والوجود في اللغة العربية يعني في جملة ما يعني المعرفة أيضاً.

التصوف إذن مبحث معرفي، وإن اختص المعروف فيه بخصائص معينة، هذه الخصائص هي خصائص التعالي، خصائص الانشياط والاشتياق، خصائص الحب وخصائص الإرادة، وخصائص الطلب...الخ من الخصائص التي تجتمع في الذات الإلهية.

التصوف إذن مبحث في السعي والسلوك، والنهج والطرق... الخ من التسميات، وهو نهج تعريفي، نهج اقترابي، نهج محب، نهج عاشق، نهج مشتاق، وهذا النهج يمكن أن يدرس منهجيا ومنطقيا، فالمناهج هي مساعي، وما من ناهج أو عالم أو ساع أو ناظر أو طالب إلا وهو محب، ومشتاق، ومريد، وطالب لما يريد أن يعرفه.

في التصوف الإسلامي العربي نجد بحث المقامات، ونجد بحث الأحوال، ونجد خلاصات ونهايات استخلصت، وانتهي إليها في هذا المجال. وهذه النهايات والخلاصات لها قيمة منطقية، وقيمة عملية، وقيمة إبيستمولوجية، يمكن أن تعدى وتنقل إلى البحث الميتودولوجي باللغة المتداولة والمشهورة الآن. وبالتالي يمكن أن يستخلص منها بعض الخلاصات التي يمكن أن تُقوّم وتفحص في إطار المناهج والعلوم ومبحث الميتودولوجيا ومبحث الإبستمولوجيا.

تشكل هذه الأمور مجتمعة مسوغا علميا قويا للنظر المنطقي في علم التصوف، وخصوصا النظر في علاقة الباحث بالمبحوث فيه، أيضا علاقة الباحث بالغاية التي يتغياها من بحثه فيما بحث فيه. أيضاً ما يلم بهذا الباحث من آلام القديم، أي بالآثار التي تؤثر في هذا الباحث بفعل البحث الذي أنجزه في هذا الأمر الذي بحثه. وأيضاً فيما يترتب على هذه الآلام، أو الملمات على مختلف أحواله وصفاته التي كانت له قبل انخراطه في البحث الذي انخرط فيه، لا على المستوى النظري والعلمي فقط، ولكن أيضاً على المستوى العملي والسلوكي.

بحيث نجد أنفسنا لو اعتبرنا التصوف مبحثا ينظر في السلوك نحو المعرفة ونحو المشاهدة، ونحو المحاضرة بدلالتها الصوفية، نجد أننا نستشرف آفاق ما يُسمى اليوم بـ«النظرية الاجتماعية للمعرفة»، والنظرية الإبيستمية للمعرفة، والنظرية السكولوجية للمعرفة... الخ من المجالات التي يمكن أن

الملف.

يتلمس فيها نظراً وبحثاً.
الخلاصة التي أريد أن أبرزها في هذا المقال هي: أن التصوف الإسلامي العربي لم يكن مجرد استعادة لبعض المعلومات التي كانت تعد في عصرها معلومات عملية ثابتة، فلا تتجلى أهمية التصوف الإسلامي العربي في هذه الأمور، ولكن تتجلى أيضاً في هذه الإمكانيات الاستثمارية المنهجية والمنطقية. فضلاً عن ذلك هناك إمكانيات استثمارية أخرى في غاية الأهمية، بل وفي غاية الخطورة، وهي الإمكانيات الاستثمارية اللغوية للألفاظ التي رفعت لمستوى المصطلح الصوفي، أو التي خصصت كمصطلحات صوفية تبرز إمكانية نظرية، قد تكون مجالا للتشارك بين العقول البشرية مهما كانت ألسنتها ولغاتها.
ويكفي في هذا المقام، أن أنبه إلى مفهوم الهداية أو الاهتداء الذي يشكل وصفا خارجيا للسلوك الذي اهتم به المتصوفة، إن هذا الاهتداء أو الهداية كان هو الأصل في مفهوم La Méthode، فكلمةLa Méthode مُكونة، كما أثبت ذلك في المقال من metaوhodos والهودس هو طريق الهداية، فالأصل في الـhodos هو الهود، وهو الهداية وos هو صيغة اسم الفاعل، فالهودس لغة هو الطريق الهادي أو هو الهادي على وزن صيغة اسم الفاعل، فالهدي D وH هو الهداية وmeta تعني «نحو» أو «من أجل»، «بحثا عن». فالـ«ميتود» باعتباره هو الأصل في الميتودولوجي، والأصل في المنطق بصفة عامة معناه بحثاً عن الهداية، أو بحثا عن الهادي. وبالتالي فإن بداية الفلسفة الحديثة مع صاحب Dis-cours de la Méthode وهو ديكارت، ليست غريبة ولا منقطعة عن البحث عن الهداية، وبالتالي في بحثنا عن الهداية، ينبغي أن نستحضر كل المباحث التي تعلقت بهذه المسالك الهادية، أو كل المباحث التي استشكلت مسألة الهداية والاهتداء، لا بد أن نستحضر الحاصل من هذه الهداية، أو الحاصل من عملية الاهتداء. والتصوف الإسلامي العربي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعزل، أو يتجاهل فيه أمر هذه الهداية.
فحضور الهداية يتتبع حضور méthode وحضور méthode يعني: حضور المنطق. فالتصوف إذن مبحث عام، يمكن أن تستشكل فيه مسائل المنطق، بل ويمكن كما قلنا سابقاً أن يستثمر منطقياً.
هذه آفاق تنبه أو على الأقل تشير إلى خصوبة، وثراء الإنتاج التصوفي الإسلامي العربي بمختلف توجهاته، وإن طغى في بعض التوجهات التصوفية الإسلامية العربية هذا البعد أو ذاك، ولكن بصفة عامة نجد في التصوف الإسلامي العربي أموراً أربعة أساساً.

- الأمر الأول وهو: المطلوب.
- الأمر الثاني وهو: الطالب.
- الأمر الثالث وهو: الطلب.
- الأمر الرابع والأخير، وهو ما يترتب على هذا الطلب من وصول، أو عدم وصول.

وهذه العناصر الأربعة كلها تترتب عليها جملة من النتائج، تتعلق بما يمكن أن نسميه بالظاهرة الطلبية، التي تتمفصل فيها هذه العناصر الأربعة وتتشابك.
ولا يهم في نظري من الناحية المنهجية طبيعة الطالب، ولا طبيعة المطلوب، ولا طبيعة مراحل الطلب

وخطواته، ولا طبيعة الآثار الناجمة عن فعل الطلب. فيمكن أن تكون هذه الطبائع مخصصة دينياً، وعقدياً، ويمكن أن تخصص بخصائص أخرى، لا طبيعة دينية لها، أي في النهاية يمكن أن ننزع عن التصوف طابعه التديني والتعبدي الخاص، إسلامياً كان أم مسيحياً أم شيئاً آخر.

هذه استشرافات أعتقد أنها جديدة، ما كان من الممكن، أن ندركها بدون الانطلاق من إعطاء الأسبقية والأولوية لمسائل المنهج والتنظير المنهجي، مقدمات، ونتائج ووسائط.

وأظن أن هذا الاستشراف يستدعي ويستلزم تضافر جهود من باحثين وناظرين يجمعون بين آلة اللغة، وآلة المنطق، في إيلاء ما يبحث حقه، واستيفاء هذا الحق في البحث، واستيفاء الحقوق ليس بالأمر الهين.

تشهد الساحة الفلسفية المغربية نشاطاً ملحوظاً، فما نظرتكم لهذه الممارسة الفلسفية؟

الحديث عن الممارسة الفلسفية المغربية في الوقت الراهن، حديث يمكن أن نميز فيه جملة من التوجهات، متفاضلة من حيث قيمتها العلمية، ومن حيث حديثها، ولن أدخل في مسألة التقويم، أو التقييم، فهذه مسألة تبقى للتاريخ فهو الوحيد الذي يمكن أن يحكم عليها.

من هذه التوجهات يمكن أن نذكر بعضا مما تعرفه الساحة الفلسفية المغربية المعاصرة:

• أولا توجه يستثمر الفلسفة والتراث في الإبداع الروائي، وهو استثمار له أهداف وغايات لا داعي للخوض فيها، أدخل في هذا المجال إبداعات الأستاذ بنسالم حميش، وإبداعات الأستاذ أحمد توفيق.

• التوجه الثاني في الممارسة الفلسفية المغربية المعاصرة هو توجه تهم فيه مسألة تقريب الفلسفة الحديثة، في انتمائها الفرنسي أساساً، وهذا التوجه يتمثل في جملة من الكتابات التقريبية للفلسفة الغربية، يطغى في هذا التوجه البعد التأريخي للفلسفة.

ولعل المثير للانتباه في هذا التوجه هو الخصاص في القدرة على استيعاب النصوص الفلسفية الغربية في لغاتها الحقيقية، فلا يبعد أن تجد من يتحدث عن الفلسفة الفرنسية الحديثة المعاصرة، ويكتب فيها، وهو لا يتقن الفرنسية، ويفهمها فهماً خاطئاً، تنقلب فيه الدلالات والمعاني، وبالتالي المقاصد، ولا يبعد أيضاً أن تجد من يكتب في الفلسفة الألمانية، وهو لا يعرف الألمانية، وهكذا دواليك. هذا التوجه الذي تبرز فيه الانشغالات بالفلسفة الحديثة ربما هو في بدايته، قد يؤدي إلى ظهور أسماء لها مكانها في تقريب هذه الفلسفة، من جهة استيعاب مضامينها بوجوهه الحقيقية. ومن جهة تقريبها للمتلقي العربي بوجوه حقيقية وسليمة أيضاً.

• توجه فلسفي آخر تشهده الساحة الفلسفية المغربية، يبرز فيه الاهتمام بالفكر العربي المعاصر، وهذا التوجه تطغى فيه - في نظري - اعتبارات صحفية، وسياسية ظرفية، ولا يمثله إلا قلة من الأشخاص.

• توجه آخر تبرز فيه الانشغالات بالقضايا الفكرية الإسلامية العربية القديمة، سواء في جانبها الفلسفي أو في جانبها الأصولي والتصوفي، وهذا التوجه في نظري يفضل بكثير، التوجهات المذكورة سابقاً.

• توجه فلسفي آخر تشهده الساحة الفلسفية المغربية، وهو توجه تبرز فيه الانشغالات المتعلقة

بمسائل الإبستيمولوجية، ومسائل تاريخ العلوم، وهو توجه يعطي الآن ثمرات أعتقد أنها ثمرات نافعة ومنتجة، وهذه الثمرات تشهد لها المؤلفات الجماعية التي تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ويكفي المرء أن يطلع على هذه المؤلفات الجماعية، ليدرك جديد العمل، وطابعه المتأني والمتريث، والمستشرف للمستقبل.

• أخيراً، نجد في الممارسة الفلسفية المغربية المعاصرة توجها يغلب عليه الهم الانتقادي من جهة، والتنظيري من جهة ثانية، ويكفي هنا أن نشير إلى أعمال الأستاذ محمد عابد الجابري وأعمال الأستاذ طه عبد الرحمن، فهما الممثلان لهذا التوجه الأخير، التوجه الانتقادي التنظيري.

وبالمناسبة، وكما قلت في بداية هذا الحديث عن مساري العلمي الخاص، لا بد وأن أذكر اعتزازي وفخري بانتمائي إلى هذا التوجه الأخير في شعبته التي يمثلها الأستاذ الدكتور طه عبد الرحمن والذي تشهد مؤلفاته المتعددة على قدره وقيمته العلميين.

*** حاز على جائزة المغرب الكبرى للكتاب في العلوم الإنسانية والاجتماعية لسنة 1992.**

سيرة الأستاذ حمو النقاري في سطور:

• الولادة سنة 1951 بسوق أربعاء الغرب (المغرب)
• سنة 1974 التحق أستاذ محاضرا بجامعة محمد الخامس بالرباط (الفلسفة الإسلامية)
• سنة 1988 نال دبلوم الدراسات العليا بميزة حسن جداً في موضوع: «المنهجية الأصولية بين ابن تيمية وأبي حامد الغزالي».
• سنة 1997 حصل على دكتورة الدولة بميزة حسن جداً، في موضوع: «المنهج في المعارف الكلامية وحفظها في الفكر الإسلامي المعاصر: بحث في منطق الحجاج».
• أسهم بالعديد من الأبحاث والمؤلفات نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر:

1. المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية. منشورات ولادة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1991.
2. المشترك المنسي، منشورات المدرسة العليا للأساتذة بتطوان، تطوان، الطبعة الأولى 2000.
3. منطق المدافعة العقدية، دار التنوير، القاهرة، الطبعة الأولى 1990.
4. نظرية العلم عند الفارابي، دار رؤية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 2000.
5. منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي. دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى 2006.
6. المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013
7. أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013
8. في منطق بور رويال، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013
9. مُعجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016.

a f k a r

دراسات

تجديد الخطاب الديني عند طه عبد الرحمن: تجديد الفكر الكلامي

محمد عدي *mohamedaddi83@gmail.com* // باحث في الفلسفة والفكر الإسلامي

ولا يزال المرء فيلسوفا ما ناظر غيره أو ناظره غيره فإذا صار إلى إنكار مناظره ونظر بمفرده وبرهن؛ قصر عن غرضه واغتصب ما لسواه.

تقديم

أصبح مطلب التجديد في واقعنا المعاصر ضرورة ملحة تفرض نفسها لأسباب كثيرة أهمها الواقع المتردي في مجتمعاتنا، مما دفع مختلف المفكرين والباحثين إلى تقديم مقاربات متنوعة ومختلفة من حيث منطلقاتها العلمية المرتبطة بالتخصص العلمي من جهة، والمرتبطة من جهة أخرى بالقناعات والتوجهات الفكرية والإيديولوجية.

يمكن القول إن ضرورة تجديد الخطاب الديني كانت مسألة مطروحة طوال القرنين الماضيين، إلا أنها أصبحت مسألة تلح بنفسها في يومنا هذا بسبب الواقع الفكري الحضاري المتأزم الذي وصل إليه العالم، والذي يشكل المسلمون طرفا أساسا فيه، سواء فاعلين أو مفعولين بهم، فكان الخطاب الديني الإسلامي حاضرا وبقوة باعتباره المعبر الأساسي عن الهوية الحضارية المشتركة بين مختلف الشعوب الشرقية وشمال إفريقيا على الرغم من اختلاف قومياتها ولغاتها، إلا أنه يجمعها الهاجس الديني على اختلاف مذاهبه وتياراته.

يحاول هذا المقال أن يقدم أنموذجاً ممن اشتغلوا بالفكر الإسلامي نقداً وتقويماً وتجديداً، وهو المفكر المغربي طه عبد الرحمن، حيث سأتطرق إلى جوانب مختلفة في الخطاب الديني تناولها طه في إطار مشروعه الفكري والفلسفي، مركزاً على مفهوم التجديد بحد ذاته، باعتباره متشابكاً ومن الصعب تحديده، نظراً للخلفيات الفكرية لكل مدع للتجديد، فما يراه البعض تجديداً يراه البعض الآخر تقليدا وهكذا، كما سيكون الخطاب الفلسفي الإسلامي ثاني محطات هذا المقال، للوقوف على معالم التجديد التي حاول طه تأسيسها في هذا المجال، منتقلاً بعد ذلك إلى الفكر الأصولي كعلم من أهم العلوم الإسلامية التي يعتمد عليها الفقهاء باعتبارهم النخبة الدينية المثقفة في المجتمع الإسلامي، وبعدها ننتقل إلى الفكر المقاصدي الذي لا يقل أهمية عن الفكر الأصولي إن لم يضاهيه باعتباره العلم المعني بروح الأحكام الشرعية كما يصفه بذلك المقاصديون، كما ستكون لنا وقفة كذلك مع الفكر الكلامي للنظر في الاجتهادات التي يقدمها طه عبد الرحمن والتي يعتبرها كفيلة بتجديد علم الكلام، لتكون بعدها آخر محطات هذا البحث هو الخطاب السياسي الإسلامي الذي يعتبر من أهم الإشكاليات التي تناولها طه في إطار مشروعه الفكري والفلسفي.

أ - مفهوم التجديد وأسسه عند طه عبد الرحمن:

يرتبط مفهوم التجديد عند طه بمفهومين آخرين، هما النظر والنص، ولا يمكن الحديث عن الأول دون هذين المفهومين، إذ هما في الحقيقة موضوع فعل التجديد، أي إن طه يسعى إلى تجديد النظر في النص باعتباره خطاباً ينطلق من النص الديني كمرجعية قيمية وفكرية، وقبل أن يُحدد قصده بالنظر فإنه يميزه عن مفهوم القراءة الشائع في اللسانيات الحديثة، باعتباره مفهوماً منقولاً وقلقاً على حد تعبيره لارتباطه بالتأويل، كما أن القراءة تخلوا من النظر باعتباره مقابلة بين ناظر ومنظور، ولارتباط القراءة بالتأويل ينقلب هذا التقابل تداخلاً، فالنظر كما يحدده طه هو: «طلب معرفة الشيء»، (1) ويرى من شأن مفهوم القراءة باعتبارها تأويلا أن تصادم مبدأ الطلب.

والنص عند طه مفهوم مخصوص يقصد به النص التراثي باعتباره «جملة العناصر الخطابية والسلوكية التي تقترن بينها بعلاقات الالتحام التركيبي والالتئام الدلالي»، (2) وبعد الإشارة إلى مفهومي النظر والنص ننتقل إلى مفهومنا المركزي والأساسي وهو التجديد الذي يتخذ النص موضوعا له عن طريق النظر.

يؤسس طه لمفهوم التجديد انطلاقا من الأصول اللغوية لكلمة «جد» و»جدد»، ومعناه لغة كما يشير إلى ذلك: «حدث بعد أن لم يكن، و»جدد الشيء» صيره جديداً»، وتجديد النظر في النص التراثي بمثابة تجديد للنصوص المؤسسة للخطاب الديني لتواكب مستجدات العصر، وبذلك يكون الخطاب الديني معاصراً في إشكالياته ومضامينه مستلهما للقيم الخالدة ومتخلصا من ربقة الماضي ومن ثقله الذي لا فائدة فيه للحاضر أو المستقبل.

أما المعنى الذي يتخذه التجديد في ارتباطه بمفهوم النظر وبمفهوم النص، فقهياً كان أو سياسياً أو مقاصدياً، فهو بمثابة إعادة النظر في الشيء أو قلب النظر فيه تقليباً قد يصير تغييراً، وقد وضع طه لهذا التغيير شروطاً أساسية، منها: «ألا يكون تغييراً تحكمياً» وإنما لحاجة لذلك، ثم «ألا يكون تغييراً مباشراً»، أي خاليا من أسباب محددة تبرر هذا التغيير، يقول طه: «إن تجديد النظر في التراث عبارة عن تقليب النظر في النص التراثي بواسطة أسباب مخصوصة لداع مخصوص يدعوا إليه». (3)

ب - تجديد الخطاب الكلامي:

يعرف ابن خلدون علم الكلام بأنه: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية»، (4) ويعرفه الإيجي بأنه: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، وإبراز الحجج، ودفع الشبه»، (5) ولهذا العلم مسميات عديدة مثل علم التوحيد وعلم أصول الدين وعلم النظر والاستدلال وسماه أبو حنيفة الفقه الأكبر، وأول من أطلق عليه علم الكلام هم المعتزلة في عصر المامون، يقول الشهرستاني: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من فنون العلم وأسمتها علم الكلام». (6)

ويُعتبر علم الكلام أحد أهم الميادين المعرفية في الفكر الإسلامي، لما يتميز به من الجمع والتوفيق بين العقليات والنقليات، لذلك كان أثره لا ينحصر على العقائد فقط باعتبارها مصدره الأصلي، بل امتد ليشمل مختلف المجالات الإنسانية، فنجده حاضراً وبقوة في مناقشة القضايا الفكرية المستجدة في كل عصر، كما نجده حاضراً كذلك في التاريخ السياسي الإسلامي إما هدفاً أو أداة في الصراعات

السياسية، فكان له الأثر الكبير في مواجهة التحديات التي يواجهها العقل المسلم متوسلا بآليات عقلية ومنطلقات إيمانية، كما أنه بمثابة الفلسفة الكلية لسائر العلوم الإسلامية الأخرى، يقول أبو حامد الغزالي: «فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية...والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء، وهو الموجود..فإذن المتكلم هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام»، (7) ويؤكد الإيجي كلام الغزالي بقوله: «فمنه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره، فهو رئيس العلوم على الإطلاق». (8)

ولأهمية علم الكلام كما تبين لنا، نجد له مكانة كبيرة ضمن المشروع الفلسفي والفكري لطه عبد الرحمن، حتى إنه ألف في تجديده كتاباً في غاية الأهمية، سماه: «أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، إلا أن هذا الكتاب لا يتطرق إلا لقسم من هذا التجديد الذي يقدمه طه، وهو القسم النظري الذي ركز فيه على وصل الكلام الإسلامي بالنظريات الحديثة في الحجاج، أما القسم التطبيقي فيتجلى في توظيفه لآلية المناظرة في الدفاع عن التراث الإسلامي وفي الدفاع عن النظرية الأخلاقية الإسلامية خصوصاً في كتابه «بؤس الدهرانية»، وهنا يستوفي طه الشروط النظرية والتطبيقية في محاولته التجديدية ولم يكتف بأحدهما دون الآخر.

يُعتبر المنهج الحواري رُكناً من أهم الأركان التي يؤسس عليها طه عبد الرحمن مشروعه الفلسفي بالإضافة إلى ركني الأخلاقية والعقلانية، كما أنه ينطلق من فاعلية حوارية أصيلة في التراث الفكري الإسلامي كمنطلق تداولي وداخلي لتجديد علم الكلام، وهذه الفاعلية الحوارية هي المناظرة، باعتبارها خطاباً استدلالياً يقوم على المقابلة والمفاعلة الموجهة، (9) ويرى طه أن المناظرة هي عقلانية الفلسفة التداولية، فهي لا تنبني على تقنيات الاستدلال المستعمل في الرياضيات؛ أي البرهان، وإنما على آليات معلولة للمجال التداولي، فهي «منطقية غير صورية وتجريبية ووظيفية واجتماعية»، (10) أي أنها تتميز بالغيرية والتعدد المنهجي الساعي للإقناع، بينما يتميز النظر الصوري بالذاتية، وبمنهجية أحدي النظر، وقد لا يفضي للإقناع على الرغم من صياغته الصورية.

وتحتل المناظرة مكانة مهمة في الإنتاج الإسلامي، ويعتبر علم الكلام هو الفضاء الرحب الذي نضج فيه هذا الفن، وهو مجال تداولي بامتياز لارتباطه بالمجال العقائدي المخصوص، والتي ينضبط فيها المتناظرون لضوابط دينية، وهذا لا يعني اقتصار توظيفها في المجال الكلامي فحسب، بل هي معاقلة في البحث العلمي نجدها في مختلف الميادين النظرية عند علماء الإسلام. (11)

تتسم المناظرة بطابعها الجدلي، وهو أمر جر على منتهجيها من المتكلمين نقداً لاذعاً من طرف الفلاسفة وخصوصا الأرسطيين منهم، ولا شك أن فيلسوف قرطبة من أبرزهم، إذ يرى ابن رشد أن التوظيف الجدلي الذي لا يراعي مقامات العوام والخواص هو من قبيل السفسطة، (12) باعتبارها: «قياسا مركبا من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته». (13)

إن انتقادات الأرسطيين للمناظرة الكلامية، هو سعي منهم إلى إثبات عدم إفادتها لليقين كما النظر البرهاني، وهو أمر يرد عليه طه عبد الرحمن من وجوه عدة، نعد منها ما اتسمت به جهود علماء المسلمين من «التقعيد لهذا الفن حتى صار في شروطه وقوانينه ينافس المنطق وأحكامه»، فكأنهم يردون المنطق إلى الجدل، كما أن جهودهم الاستدلالية على حد تعبير طه أثبتت نجاعتها في الدراسات

المنطقية الحديثة، خصوصاً في جانبها الحجاجي، كما أن يقين المناظرة يقين عملي، وهو أقدر على التوجيه والتغيير من اليقين النظري. (14)

ويسعى طه من هذه الفرضيات إلى إثبات مدى قدرة المناظرة على تدبير النزاع الفكري، وهو أمر له أسبابه التداولية التي تضع المتنازعين أمام مجموعة من الضوابط العملية والمعرفية، والتي يضطرون إلى الانطلاق منها كأرضية لحوار هادف وعملي، وبالإضافة إلى هذا الامتياز فإن علم المناظرة في ارتباطه بالمجال العقدي، قد تأسس على أركان ثلاثة، وهي أن المناظر يكون معتقداً، أي أن له قناعات سابقة وخلفيات فكرية تشكل الإطار العقدي الذي ينطلق منه في النظر في الوجود بما هو موجود، كما أنه ناظر، أي سالك سبل الاستدلال العقلي في سعيه لإقناع الخصم ومناظرته، وأخير فالمناظر محاور، أي أنه لا ينفرد في تقرير أحكامه دون الطرف الثاني، (15) فالمناظرة قبل أن تكون تنافراً في الرأي فهي تعاون على البحث في حقائق الأمور بين طرفين، وإن اختلفت مسالك كل منهما، إنها توطين للنظر الجماعي بدل الفردي.

ويرى طه عبد الرحمن أن أصول المناظرة القائمة أساساً على السعي إلى إظهار الصواب، وأخلاقياتها التي تقرب بين المتناظرين وتجردهم مما قد يحول دون ما ذكرناه من أصول، وتداولياتها القائمة على الاعتقاد والانتقاد والاستدلال، يجعل هذا الفن في نظره هو الذي أسس للإنتاج الفلسفي الإسلامي، من حيث بنائه للعقائد والقناعات على أسس استدلالية وحوارية وتفاعلية، (16) فكونها تدبير للنزاع الفكري يجعلها أساساً عملية أخلاقية، أي تخليقاً لظاهرة الاختلاف بحيث يصرف إمكانيات التوسل بالعنف في الإلزام.

هذا عن الجانب التطبيقي الذي حاول فيه طه إحياء روح الكلام الإسلامي المتجلي في التوسل بالآليات العقلية لإبراز أهمية التصور الإسلامي للوجود، مركزاً على آلية المناظرة وعلى الحوار كقيمة كبرى للانفتاح على الآخر وتجنب الانغلاقية التي اتسم بها الفكر الإسلامي في مراحل انحطاط، أما عن الجانب التطبيقي فإن طه قد وظف علم المناظرة بعد تأكيد إجرائيتها في مناقشة كثير من المفكرين وفي نقد كثير من النظريات في مختلف الإشكاليات والقضايا، كنقده لمختلف النظريات الفلسفية في علاقة الأخلاق بالدين، (17) وكذلك في نقده لمحمد عابد الجابري في نقده للعقل العربي وهو الأنموذج الذي سنقتصر عليه.

يدخل طه في حوار نقدي مع محمد عابد الجابري في مسألة التراث، حيث قدم هذا الأخير ما سماه بقراءة معاصرة لتراثنا الفلسفي في كتابه «نحن والتراث»، والتي اعتبرها الجابري «قراءة تطمح إلى شق الطريق نحو نوع جديد من التعامل مع تراثنا الفلسفي يستجيب في آن واحد للشروط العلمية التي يفرضها العصر ولهمومنا الإيديولوجية التي تحركنا نحو التراث»، كما أنها وكما يؤكد ذلك الجابري قراءة تجديدية لأنها تهدف إلى: «بناء فهم جديد للدين عقيدة وشريعة». (18)

كانت البدايات الأولية لهذه القراءة في كتابه «نحن والتراث»، ليعمق الجابري دراساته محاولاً سبر أغوار الآليات المنتجة للمادة التراثية بدل الانشغال بمضامين المادة فقط، وذلك في كتابي: «تكوين العقل العربي» و«بنية العقل العربي».

يتفاعل طه عبد الرحمن مع قراءة محمد عابد الجابري للتراث نقداً وتقويماً، وذلك على شكل مناظرة نصية اعتراضية يحاول فيها بيان تهافت هذه القراءة من عدة أوجه، أبرزها اشتغال الجابري على مضامين النص التراثي دون مراعاة الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت بها هذه المضامين، مما

أوقع الجابري في نظرة تجزيئية للتراث على حد تعبير طه، كما أن هذه القراءة في نظره لم تتمكن من استيعاب المستويات المضمونية للنص لعدم إحاطته بالكيفيات التي تدخل في بناء هذه المضامين، كما يرى طه أن الآليات التي توسل بها الجابري في قراءة التراث تسقط في شكلها الإديولوجي في قراءة انتقائية، وفي شكلها العقلاني المجرد فإنها لا تأخذ بعين الاعتبار الخصائص العملية والقيمية التي بني على أساسها التراث العربي الإسلامي. (19)

وهذه باختصار شديد أهم الاعتراضات التي أوردها طه على مشروع نقد العقل العربي للجابري وعلى القراءة التي قدمها هذا الأخير للتراث، والجدير بالذكر أيضاً أن المشروع الفكري لطه عبد الرحمن قد وجد تفاعلاً نقدياً في الأوساط الفكرية العربية، ونذكر من أبرز منتقديه كلاً من محمد سبيلا وناصيف نصار وعلي حرب، كما نخص هنا بالذكر المفكر المغربي عبد الله العروي الذي وقفنا على بعض انتقاداته لمنهج المناظرة الذي يعتبره طه مدخلا من مداخل تجديد علم الكلام.

قبل أن يعرج العروي على منهج المناظرة فإنه في فصل سابق من كتابه ''مفهوم العقل'' فإنه يحاول تحليل العقلانية الكلامية أو الذهنية الكلامية، باعتبارها ذهنية تابعة أو عقلاً تابعاً لمعقول سابق يحده ويؤسسه، وهو ما يسميه العروي بعلم المطلق، وهذه الدهنية على تعبير عبد الله العروي: «تعم الجميع، يخضع لها الفيلسوف والباطني والفقيه والمتصوف، إلخ، ومن أهم مُميزاتها أنها لا تكتفي بتحديد العقل المعقول بل تجعل الثاني سابقاً على الأول، وهذا المعقول السابق على العقل، الذي يحل فيه ولا يتولد عنه وهو العلم بالمعنى المطلق،]... [ولا يكون عقلاً إلا بعد أن يحل فيه ذلك العلم وإلا كان لا عقل أي جهلاً». (20)

وبعد أن يحدد العروي نوع العقلانية التي ينتمي إليها علم الكلام كغيره من مجالات المعرفة الإسلامية، باعتبارها ذهنية تابعة ومحددة مسبقا بعلم مطلق، فإنه في فصل لاحق من نفس الكتاب يتوجه عبد الله العروي بالنقد اللاذع لمنطق المناظرة، ويعتبره منهجاً «لا يزال يستعمل اليوم لإرهاب الخصم أو إفحامه»، (21) فالمناظرة في نظره منطق إقصائي، ومن يتعلم هذا النوع من المنطق «يتعلم في الواقع كيف يستغني عن كل معرفة دقيقة متخصّصة»، بل يذهب إلا اعتباره منهجاً «لايفيد أبداً، لأنه يتوجه بالأساس لصاحب السؤال ويحاول إسكاته]... [هدف كل نقاش هو إسكات من يكشف عن واقع، لا التحقق من واقعية الواقع». (22)

وعلى الرغم من أن هذه الإعتراضات التي يوردها العروي على العقلانية الكلامية وعلى منهج المناظرة ليست موجهة بشكل مباشر لطه عبد الرحمن الذي يعول وبشكل كبير بل ويحاول تجديد الأول بالثاني، إلا أن تبقى ملاحظات قيّمة جداً، خصوصاً وأن أبرز أعلام الفكر المغربي ممن وقفوا على إشكالية العقل قد تطرقوا إلى العقلانية الكلامية وإلى آلياتها نقداً وتقويماً، تطرق إليها الجابري بعد أن صنفها في دائرة البيان كما تطرق إليها طه بل وخصّصَ لها كتابه الذي أحلنا عليه في هذا البحث مراراً، وهو كتاب: «أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، كما وقف العروي مع العقلانية الكلامية في كتابه «مفهوم العقل»، وهي في نظرنا من مميزات الفكر المغربي، أقصد وحدة الإشكالية وتنوع المقاربات والمنطلقات، إشكالية التجديد والنهضة الفكرية وما يتفرع عليها من القضايا الفكرية.

المصادر والمراجع:

• أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، مراجعة عدنان بن عبد االله زهار، دار الرشاد، ط 1، 2011.
• أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، دراسة وتحقيق حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، جدة.
• طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2000.
• طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2014.
• طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بدون تاريخ الطبعة.
• طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى بيروت .
• عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ج 2، تحقيق محمد الدرويش، دار البلخي للنشر، دمشق، الطبعة الأولى 2004.
• عبد القاهر الجرجاني، معجم التعريفات، كلمة: سفسطة، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، بدون تاريخ الطبعة.
• عبد الله العروي، مفهوم العقل مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء 2001.
• عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، سلسلة مطبوعات في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة.
• محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية 1992.
• محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، بيروت 1993.

1 ـ طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، الصفحة 46، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى بيروت 2015.

2 ـ المصدر نفسه، الصفحة 46.

3 ـ المصدر نفسه، الصفحة 47.

4 ـ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق محمد الدرويش، دار البلخي للنشر، دمشق، الطبعة الأولى 2004، ج 2، الصفحة 205.

5 ـ عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، سلسلة مطبوعات في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون تاريخ طبعة، ص 7.

6 ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية 1992، الجزء 1، الصفحة 30.

7 ـ أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، دراسة وتحقيق حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، جدة، ص 12 وما بعدها.

8 ـ عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 8.

9 ـ طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2000، الصفحة 66

10 ـ المصدر نفسه، الصفحة 67.

11 ـ المصدر نفسه، الصفحة 68.

12 ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ابن رشد، الصفحة 50، مراجعة عدنان بن عبد االله زهار، دار الرشاد، ط 1، 2011.

13 ـ التعريفات، عبد القاهر الجرجاني، كلمة: سفسطة، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، بدون تاريخ الطبعة،، الصفحة 102.

14 ـ طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الصفحة 69 وما بعدها.

15 ـ المصدر نفسه، الصفحة 71.

16 ـ المصدر نفسه، الصفحات 73 وما بعدها.

17 ـ أنظر: طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2014.

18 ـ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، بيروت 1993، الصفحة 13.

19 ـ أنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بدون تاريخ الطبعة.

20 ـ عبد االله العروي، مفهوم العقل مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء 2001، الصفحة 96.

21 ـ المصدر نفسه، الصفحة 105.

22 ـ المصدر نفسه، الصفحة 106.

التأصيل الدعائي للسينما إزدواجية «الذات» و»الآخر»: من المرحلة الكلاسيكية إلى مرحلة ما بعد الحداثية

ربيع الجوهري// مخرج وباحث *rabiieljawhari@gmail.com*

تتميز الأفلام الكلاسيكية، ذات البعد الهوياتي، بتوظيف الفصل البيني لتشكيل فضاءين متناقضين ومتصارعين، يستمد أحدهما مشروعيته من البعد العنصري (wasp) المتعصب للإنسان الأبيض، بينما يقدم الفضاء الآخر كعالم متخلف ومتزمت ومتوحش وعنيف وبدائي وشبقي. وبما أن هناك تناقضا بين قيم حضارية أوروبية وأخرى ساقطة، فاستعمار من يملك القيم السفيفة جدير بأن يدعم ويشجع، لأنه الطريق الوحيد الذي عبره يمكن إلحاق المتخلفين بركب التقدم. لكن، ومع قدوم الفكر ما بعد الكولونيالي والذي بدأ مع فرانز فانون وبلغ أوجه مع إدوارد سعيد وتطور على يد كاياتري سبيفاك وهومي بابا، أصبحت هناك تفكيكات لهذا الطرح المتسم بأحادية النظرة والاستعلاء.

ونظراً لتعاطي معظم أفلام هذا الاتجاه البعد الطلائعي المتشدر، فقد روجعت من لدن مذاهب راهنة دعت إلى الحفاظ على روح وفلسفة ومباديء ما بعد الكولونيالية، مع الرجوع إلى خطية السرد وجمالياته التواصلية الكلاسيكية، لأن الهدف بالنسبة الى هذه المذاهب الراهنة هو تفكيك بنية الفكر الاستعماري لا خلق حواجز جمالية بين هذه التيمة وجمهور السينما. وفي خضم محاولات ما بعد الكولونيالية من أجل تفكيك صورة الشرق عند الغرب، ظهر اتجاه جديد ادعى أنه يشتغل من داخل ما بعد الكولونيالية، ليشكل استشراقية ذاتية تقدم «الذات» بوصفة استعمارية هدفها استكمال مشروع سايس بيكوفي تقسيم المستعمرات، فيما أصبح يوصف بالاستعمارية الجديدة والتي تتجاوز الآلة العسكرية المباشرة، موظفة أفلاماً لمخرجين ينعتون بالحقوقيين والإنسانيين، بل ينتمي بعض هؤلاء المخرجين إلى دول عربية وشمال أفريقية، كمحاولة طمس للعلامة الاستعمارية وإخفائها. في هذه المداخلة، سأعمل على توضيح مفهوم أفلام البروباغاندا في علاقتها مع أفلام المقاومة، عبر قراءة في التوجهات الفيلمية من المرحلة الكلاسيكية الى المرحلة ما بعد الحداثية، وذلك لتأصيل هذا المفهوم وفهمه جيداً وتمييزه عن أفلام المقاومة المُفككة للمغالطات الاستشراقية، المُميزة لأفلام البروباغاندا الموجهة ضد مغربية الصحراء.

الأفلام الكلاسيكي وجماليات التواصل الجماهيري

لقد اتسمت الأفلام الكلاسيكية، قبل الحرب العالمية الثانية، بجماليات تحرص على التواصل الجماهيري

قصد تحقيق التأثير والإبهار والتشويق، مُستعملة السرد الخطي المتصاعد والتقطيع المثير ووحدة الموضوع والأساليب التركيبية والأدائية والإخراجية المتداولة والمفهومة لدى العامة من المشاهدين، وكل ذلك لضمان التواصل الفعّال مع المشاهدين (1) ولتشكيل وعيهم ومواقفهم لتخدم التوجه السياسي والإيديولوجي العام المتسم بالاستعلاء الاستعماري المنحاز إلى ذوي الأصول البيضاء، أي الأصول الأوروبية.

لقد عرف هذا الاتجاه الكلاسيكي بسينما «الحركة» والتي تضمن التصاعدية المنطقية والخطية في الزمان والمكان (2)، لتنتهي بوحدة موضوعية متماسكة ومتجانسة. وقد تولدت عن هذا الاتجاه المدرسة البنيوية والتاريخانية والنفسية التحليلية والدعائية، والتي وظفت الجماليات المتعارف عليها كوسيلة تواصلية مدركة ومتضمنة في آن. بالنسبة لجيل دولوز، توظف هذه الجماليات الكلاسيكية منحيين مختلفين، لكنهما متداخلان ضمن تركيبة سردية سببية وتصاعدية ضامنة لبعد المبارزة والصراع بين الخير والشر؛ ففي فيلم «ميلاد أمة» لمخرجه «دي دبليوجريفيث» يقدم المشهد أفراد عشيرة الكيوكلاكس كلان العنصرية وهم يمتطون صهوة خيولهم الراكضة في اتجاه مكان احتجاز الفتاة البيضاء من لدن السود الأشرار، إذ يوضح المشهد ما فسره جيل دولوز حين تحدث عن منحيين، فأحد هذين المنحيين مخصص للبيض الطيبين والأخيار الذين يصارعون من أجل فعل الخير، في حين يمثل المنحى الآخر الأفارقة الأمريكيون الأشرار والهمجيون. أما الركض بالخيول فهوالحدث الذي سيجمع المنحيين ويدخلهما في صراع ومبارزة؛ إذ يسمي جيل دولوز هذا التركيب بتركيب الإلتقاء لكونه يُمثل نقطة إلتقاء المنحيين ويموجهما حول بعضهما البعض ويأخذهما في اتجاه الحسم (3) .

إن هذا التركيب متعارف عليه وكلاسيكي وتواصلي، يهدف التأثير على المتفرج لخندقته إيديولوجيا ضد الأفارقة الأمريكيين وضد كل من لا ينتمي إلى الأصل الأبيض. يصف روبرت روزنستون هذا الاتجاه بالنزعة الإمبريالية التي ساهمت الى حد كبير في تشكيل بنى السرديات الكبرى (4)، بل يشرح روزنستون كيف أن هذه النزعة تشكل وعي الناس وتؤثر على قناعاتهم ومواقفهم السياسية تجاه الحرب والصراعات الأيديولوجية والسياسية والهوياتية والدينية والعرقية، تماماً كما الحال في فيلم «ميلاد أمة» والذي يُعتم على جرائم الكيوكلاكس كلان [5] (kkk) الخطيرة، شاحذاً المواقف الجماهيرية ضد الأفارقة الأمريكيين (الأشرار)، فالأبطال البيض هم من يحاولون إنقاذ البلاد والحفاظ على الأمن، أما الأفارقة الأمريكيون فلا شُغل لديهم سوى الهمجية والتدمير وخلق الفوضى، وبالتالي هم خطر على الحضارة البيضاء والأمة جمعاء.

يصف مُفكر ما بعد الكولونيالية فرانز فانون هذا التقديم الإمبريالي الأبيض كتقديم إقصائي يستمد روحه من الفكر الدارويني الذي يصف السود على أنهم «الحلقة المفقودة»، أو بالأحرى الرابط بين القردة والإنسان المتحضر الذي يتمثل في الإنسان الأبيض (6). فالإنسان الأسود حسب هذه الدعاية لا يرقى أن يكون إنساناً، لذا وجب شحذ المواقف ضده. تشكل إذن- وعن قصد - الأفلام الكلاسيكية الإمبريالية صورة فكرانية حول الأصول غير المنتمية إلى البيض الأوروبيين، بينما تقدم الذات (الإنسان الأبيض) على أنها مثالية وبطولية، وهذا طرح نمطي يعتمد على إلحاق «الغرائبية» بالآخر غير الأوروبي.

بما أن هذا التوجه يهدف إلى تقديم الذات بمواصفات البطولة والنزاهة والشهامة والمثالية والعبقرية والتحضر في الوقت الذي يوصف فيه الآخر غير الأوروبي بمواصفات الهمجية والشر والبؤس والعنف والتخلف والشبقية. إنه يستمد طاقته من النزعة الإمبريالية والشوفينية التي تتجاوز حدود المواطنة لتصبح مواطنة عدائية (7) كما عبر عنها المفكر بنديكت أندرسن. إن هذه النظرة الشوفينية هي ما نجدها في فيلم «نجاح إرادة» للمخرجة النازية ليني رينغنستال، والتي أخرجت أفلام البروباغاندا لصالح النظام النازي لتسويق أيديولوجيته في أنحاء المعمور. وهنا وفي مرحلة الحرب العالمية أصبح لمفهوم الدعاية أهمية قصوى، بل صار المفهوم إشكالية سينمائية، ففي الوقت الذي كان النازيون يعتبرون هذه الأفلام وطنية لأنها، حسب تصورهم هي تعليمية وتواصلية، فإن الماركسيين اعتبروها أفلاماً تعرض الواقع بطريقة مشوهة. تأشكل إذن أمر تصنيف الأفلام وأصبح يختلف من فئة إلى فئة ومن تصور إلى آخر، حسب ما يُمليه الموقف الإيديولوجي، لأن «الواقع» في الحقيقة ليس ثابتاً ولا مطلقاً، وإنما هو «متخيل»؛ فواقع سيارة مثلاً تركن «هناك» قد يختلف ويتعدد من مشاهد إلى آخر، فقد يكون أحدهم واقفاً أمام السيارة ليرى مصابيحها الأمامية، وقد يرى من يقف خلفها المصابيح الخلفية، ويرى من يقف بجانبها الأبواب الجانبية، وقد يرى من يقف قريباً منها نظارات صاحبها التي نسيها بداخلها، كما أن من يقف بعيداً عنها قد يراها في علاقتها مع باقي السيارات والمارة والبنايات إلخ. فواقع السيارة إذن ليس ثابتاً ولا مطلقاً، بل يؤثر على هذا الواقع دورنا ونظرتنا الخاصة.

يمكن أن نذهب أبعد من ذلك ونقول إن السيارة في حد ذاتها ليست واقعاً وإنما «دال» اعتباطي يدخل في علاقة مع «المدلول/السيارة»، فالسيارة التي أراها/نراها لا تمثل إلا سيارة سوداء متواضعة، لكن لا تقدم أي «معنى» عن بقية السيارات الأخرى بألوان وأحجام وجودات وموديلات مختلفة، إذن نحن أمام علاقة «اعتباطية» بين الدال والمدلول. وقد عَبّر المفكر أمبرتو إيكو على الصورة بأنها لا تترجم إلا جزءً ضيقاً من «الحقيقة». يرى إيكو أن «صورة الفرس لا تعني الفرس، ولكن ذلك الفرس الأبيض الواقف هناك» (8)، لأن صورة الفرس تلك تقصي كل أنواع الخيول الأخرى، وبنفس الطريقة فالواقع يختفي عندما نتحدث عن الصورة السينمائية. وبما أنه يستحيل الحديث عن الواقع، فتقديم الأفلام الكلاسيكية للواقع من زاوية ضيقة وأحادية لا تخدم إلا المصالح الإيديولوجية، بل أدت هذه الإشكالية إلى محاولات تروم الذهاب أبعد من الواقع. وبهذا تكون السينما الواقعية قد استفادت من اتجاهات أخرى كالواقعية الجديدة والسريالية والدادائية والعبث وغيرها من الاتجاهات الحداثية الطلائعية المتشدرة.

يتهم المخرج الروسي سيرغي إيزنشتاين الأفلام الكلاسيكية، وخصوصاً أفلام جريفيث، على أنها أفلام تعتمد على وحدة الموضوع بطريقة «عرضية» تسمح للبورجوازية المتعالية بالسيطرة عليها (9). ولتجاوز الأفلام العارضة للواقع «المطلق» بنظرة أحادية ضيقة، يقترح إيزنشتاين التوجه الدياليكتيكي، لأنه حسب رأيه الطريق الوحيد لتناول القضايا الوطنية بطريقة سليمة. ففي فيلمه «المدمرة بوتمكين» يقدم إيزنشتاين الشخصيات والأحداث والفضاءات وكل العناصر الفيلمية في علاقة تضاد مع بعضها البعض لإيصال مفهوم الفلسفة «الجدلية» التي أطرت أحداث روسيا سنة1905 . كتب

العديد من النقاد عبر العالم مقالات وكتباً نقدية حول لقطات إيزنشتاين وخصوصاً حول اللقطات الثلاثة لتماثيل أسود، حيث اعتمد إيزنشتاين تركيباً ديالكتيكياً يدخل صورة الأسد النائم في جدل مع صورة الأسد المزمجر. التضاد في هذا السياق يعتبر دالاً لمدلول صحوة الشعب الروسي وإختياره للثورة على نظام القيصر.

التضاد عند إيزنشتاين هو ما يُشكل استعارة مرئية تصف صحوة الروس وثورتهم. يقترح جيل دولوز أربعة تصنيفات لتضاد إيزنشتاين السينمائي؛ فالتضاد الكمي يضع عنصراً أوأكثر في تضاد مع عناصر متعددة، كما الحال في المشهد الذي يقدم صوراً لسفينة مقابل أسطول من السفن، ويضع التضاد الكيفي البحر مقابل اليابسة، فيما يضع التضاد التكثيفي الظلام مقابل النور، ويقابل التضاد الحركي الحركات والإتجاهات لخلق عنصر الفرجة والإثارة. لكن وبالرغم من أن المذهب الماركسي الدياليكتيكي أراد تمييز الصورة السينمائية بأبعاد فكرية، غير أنه بقي مُخلصاً للخطية ووحدة الموضوع ليضمن التواصل وبالتالي التأثير في الجمهور بهدف إقناعه بالجدلية الماركسية. يوضح المخرج إيزنشتاين أن «على أفلامنا أن تتبنى سرداً عاطفياً جذاباً وألا تعرض فقط حقائق مجردة» (10). ما يجعل إيزنشتاين يتشبث بوحدة الموضوع هو ما يلحقها من أبعاد تواصلية لبلوغ قناعات الناس والتأثير عليها، فالماركسية اتجاه يؤمن بالتغيير وعلى الأفلام الماركسية مواكبة هذا التوجه.

ربما كان يُنظر في السابق إلى أفلام إيزنشتاين على أنها أفلام تهدف إلى إقتراح وجهة نظر ماركسية، لكن الآن هي تعتبر من الأفلام الدعائية، إذ حاولت مزاحمة نظام بنظام مضاد، وحشد تعاطف للماركسية كسياسة ومذهب إقتصادي جديد، بل أدى هذا إلى محاولات لتجاوز بنية وحدة الموضوع والسرد الخطي للتخلص من كل تواصلية موضوعية، وانتصارا للذاتية التي أصبح ينظر لها كحل للابتعاد عن البروباغاندا. عَبّر المخرجون عما أدت اليه الفلسفات المطلقة من المساهمة في القتل والدمار أثناء الحرب العالمية الثانية، بسبب تلك الأفكار الشوفينية التيدعت إليها الأفلام الدعائية ذات الوحدة الموضوعية، فكانت النتيجة أن تبنى هؤلاء المخرجون المذهب الفيمينولوجي لإدموند هوسورل ومارتن هايدغر والمذهب الوجودي لجون بول سارتر كمنطلقات وإرهاصات أولية ستشكل فيما يُعد منعطفاً نوعيا في التعامل مع الصورة السينمائية.

إن فيمينولوجية (الظاهراتية) هوسورل تقطع الحبل السري مع كل ما هو «موضوعي» كالدين والوطن والتقاليد والأعراف والفلسفات المطلقة، وكل ما دار في فلكها من التاريخانية والتحليل النفسي والعلوم الدقيقة والمذاهب الواقعية والوقائعية والماركسية والتوجه البنيوي الحداثي وكل ما يشكل أفكاراً جماعية يتوارثها الأحفاد عن الأجداد، فأعطى هؤلاء المخرجون الأحقية للذاتية والفردانية كطريقة مثلى لبلوغ «المعنى» دون السقوط في إعادة استهلاك ما يعلم لنا. هي دعوة إذن إلى الثورة ضد «الموضوعية» (11) كما دعا إليها إدموند هوسرل. لقد عبر مارتن هيدغر عن «الموضوعية» بالبعد «غير الأصلي» لأنه يتركنا نكرر ونجتر ما نتعلم من الدين والفلسفات الجماعية، والحل عند هيدغر هو اختيار البعد «الأصلي» الذي يجعلنا نبدع عندما نطلق العنان للذاتية والفردانية وعندما نسوغ قيما خاصة بِنَا لا تلك التي يعلمونها لنا (12). أما سارتر، فيسمي الموضوعية «بالإيمان الفاسد» والحرية

الذاتية «بالإيمان الجيد» (13). وبهذا لم تصبح هناك «ثوابت» بل أصبح الإيمان بضرب «المطلق» في كينونته، فحتى الجسد لم يُعد ثابتاً أو مطلقاً إذ بإمكان الشخص تحويل جنسه إذا ما شكل قيما تناسبه وتدعم وتوافق تحوله الجنسي دون انتظار موعظات مجتمعية أوجماعية موضوعية.

تأثر المخرج العالمي جون لوك جودار بالنزعة الذاتية هذه، وتنازل عن مفهوم «التواصلية» و»وحدة الموضوع» و»الخطية»، متبنيا «التشدر» عِوَض «السرد»، بل تنازل عن مفهوم «البطولة» وقدم شخصياته كأناس عاديين مغلوبين على أمرهم، تماماً كما يراهم الأنسان في حياته اليومية. كما عرض الأحداث مجردة عن الإثارة والمبالغة، بل أعطى لكل من الشخصيات والفضاءات نوعا من التفكك وعدم الإنسجام، وكل ذلك ليخالف تجانس المذاهب الكلاسيكية وتواصليتها الداعمة لبروباغاندا الإمبريالية. فلا وجود مع أفلام جودار للبطولة ولا للحالات الخارقة ولا للحب المثالي ولا للمواطنة الصادقة ولا للبناء المضبوط الخاضع للمنطق والموضوعية (14). الواقع إذن بحسب جودار هو هذا التشدر والتكسير المتناثر الذي لا معنى له، بل هو ذاك البعد الشخصي الذاتي، بغض النظر عما قد يحدثه هذا التوجه من إحساس بالملل لدى الجمهور، لأن جودار لا يريد تسلية الجمهور وإمتاعه بالسينما، وإنما يهدف إلى إزعاجه.

إن التأثير في الجمهور بالنسبة إلى جودار لا يعني إلا السقوط في الأيديولوجية والبروباغاندا ليس إلا. ففي فيلمه «الجندي الصغير»، حاول جودار تجاوز الطرح الإستعماري في عرض الجزائريين كوحوش قصد عسكرة الفرنسيين ضدهم دعما لمخطط الاستعمار. رسم جودار في مقابل ذلك مسارات جد عادية لشخصية برونو المصور الفرنسي الهارب من التجنيد والذي وجد نفسه مجبراً على تنفيذ مخطط قتل في حق ناشط سياسي لصالح المخابرات الفرنسية. وبنفس الطريقة أدخل فيرونيكا المتعاطفة مع جبهة التحرير الوطنية الجزائرية في أحداث لا تتصاعد بقدر ما تتفكك، وفي كيفية عرضه هذه يحدث تعثرات وتعطيلات في الخطابين الاستعماري والجزائري، ليربك كل من مفهوم «الامبريالية الفرنسية» و»الوطنية الجزائرية» عن طريق إلحاق ميزة الغموض «بالعنف» الممارس من لدن الجهتين. لكنه ورغم ذلك يريد أن يقول إنه عندما تُمارس فرنسا العنف، تعتبره عنفاً مشروعاً، وعندما تمارسه جبهة التحرير الوطنية، يسوق على أنه إرهاباً. وبهذا الطرح الذي يعارض جملة وتفصيلاً اتجاه جريفيث الكلاسيكي، يؤسس جودار لاتجاه ما بعد كولونيالي يؤشكل المسلمات والبديهيات في الخطاب الامبريالي، ويتجاوز مفهوم الفصل البيني، واضعاً الفضاء الثالث كفضاء تقترب فيه المفاهيم ولا تتصارع، كما الحال مع الكلاسيكية والبنيوية.

ومع ذلك، أصدر فرناندو سولاناس وأوكتافيو جيتينو، المخرجان المنحدران من أمريكا اللاتينية، مانيفيستو لسينما جديدة تسمى بالسينما الثالثة أو السينما غير المكتملة، تنظر إلى حداثة وطلائعية جودار على أنها تخدم الاستعمارية الجديدة أكثر مما تفككها. كيف لا وحسب رأيهما فالسينما تضع الحواجز بين التيمة والجمهور بسبب الغوص المبالغ في الذاتية والتشدر. ولهذا فقد دعيا إلى الحفاظ على مميزات مابعد الكولونيالية بصفتها آليات لتفكيك منطلقات الاستعمار وأفكاره، لكن يجب في نفس الوقت إرجاع وحدة الموضوع دون الاهتمام بالجماليات الهوليودية الأخرى (15)، موليان

الاهتمام كثيراً للمتفرج الذي يجب أن تتاح له فرصة التفاعل مع الفيلم لأن لا ممثل حسب موقفهما يُمكن أن يقدم تمثيلاً ذو معنى بدون وجود ردة فعل الجمهور، ومن هنا تستمد السينما الثالثة بعدها الإبستمولوجي والتحرري وما بعد الكولونيالي من ما بعد الحداثة، في حين يجمع منهج اشتغالها بين وحدة موضوع الكلاسيكية وأسلوب جودار الطلائعي الحداثي الذي لا يعترف بالجماليات الهوليودية بل يكتفي بالإضاءة الطبيعية والكاميرا المهتزة والممثلين غير المتمرسين والأحداث البسيطة، رافضين مفهوم البطولية الهوليودية.

ففي فيلمهما «ساعة الجحيم» قدّما مفاهيم ماركسية لتوضيح وحشية الاستعمارية الجديدة عن طريق استعمال لقطات بسيطة لكن جد معبرة. لكن يبقى السؤال مطروحاً: لماذا لم تحض أفلام السينما الثالثة هذه بنفس النصيب من التهم كونها بروباغاندا معكوسة؟ ربما الجواب يتحدد في كونها تواجه أفلاماً تصرف عليها الملايير ومن ورائها صناعة عملاقة قائمة بذاتها لا تسمح إلا بما يساير توجهاتها العالمية. وتبقى السينما الثالثة معتمدة على ذاتها غير مستسلمة، فمخرجوها قد يستعملون كاميرات يدوية هاوية وقد يركضون أثناء تصويرهم هرباً من رجال الأمن لأنهم في معظم الأحيان لا يمنحون تراخيص التصوير، كما أنهم يصورون بعفوية غير عابئين بالتداريب وغيرها من الجماليات الهوليودية. ما يهم إذن هو إيصال مواقفهم ضد الاستعمارية الجديدة الهادفة الى استغلال العالم الثالث وإعادة تقسيمه مرة أخرى.

لقد ساهمت أفلام ما بعد الحداثة، المتشبعة بالبعد ما بعد كولونيالي، في التأثير حتى في بعض الأفلام الهوليودية حالياً، والتي أصبحت تتجاوز النظرة الاستعلائية؛ ففي فيلم «لحظة القتل» لمخرجه جويل شوماخر نشاهد إلقاء المسؤولية على عشيرة الكيوكلاكس كلان [kkk] المتطرفة خلافاً لفيلم «ميلاد أمة» لجريفيث الذي يقف في صفهم. فالفيلم أظهر كيف كانوا يحرقون منازل السود ويقتلون أهلهم بسبب عنصرية مجانية وعنف متبادل لا يمكن وصفه إلا بالغبي. إن هذا التحول الحاصل في بعض الأفلام الهوليودية كان نتيجة «مقاومة» سينما ما بعد الكولونيالية وتفكيكها لأطروحة الاستعلاء، لكن وبالمقابل ظهرت داخل التوجه ما بعد الحداثي أفلام جنوبية وعربية ومن مختلف البلدان التي عانت الاستعمار تتبنى الطرح الاستعماري وتصف السكان الأصليين الذي ينتمي اليهم مخرج أو مخرجة هذه الأفلام كأناس متخلفين. وهذه مناورة أخرى تحاول تمويه المتلقي واستغلال ذويه قصد تمرير الخطاب الاستعماري، فالعديد من هذه الأفلام، مثلاً، تقدم مجتمعاتها منقسمة بين نخبة تتحدث اللغة الأجنبية وعامة تتحدث الدارجة أوالأمازيغية أوالعربية، في إشارة إلى أن لغة الحضارة هي لغة المستعمر.

يصف فرانز فانون وإدوارد سعيد هذا التوجه الجديد بعقدة الآخر التي شكلها المستعمر، وهي حسب هومي بابا تعتبر بُعداً غامضاً يخدم مصالح المستعمر السياسية والثقافية والاقتصادية (16). ويشرح فانون كيف أن هذا التوجه يجعل الآهالي الذين جربوا الاستعمار يمجدون خصال المستعمر، كأن تسمع أحدهم يفضّل الاقتران بشقراء لأنها أفضل من بنات بلده أو كأن تسمع إحداهن تمجد الشاب الأشقر لأن له خصالاً راقية في التعامل مع المرأة. (17)

يتعدى الاستشراق الذاتي في الأفلام الجانب الثقافي والسياسي والاقتصادي لينخرط تماماً في الاستعمارية الجديدة ويخدم مصالحها، في محاولة لإخفاء مظاهر البروباغاندا وإلباسها ثوباً تنكريا يتملص من كل الاتجاهات، محاولاً استغلال ما يبرز منها لأن الهدف ليس التواصل الجمالي بقدر ما هوتطبيق أجندة سياسية وإيديولوجية. استضافت قناة حنبعل التونسية المخرج التونسي أكرم منصر وصرح لها أنه إشتغل في البحث مدة سنة قبل أن يخرج فيلمه «الطيور المهاجرة»، والذي هو أساساً حول «الهوية» الصحراوية، بل طرح في الدقائق الأولى للفيلم، على لسان أحد الشهود، التاريخ البعيد للصحراء حيث كانت تعيش الفيلة في غابات كثيفة، قافزاً على «أزمنة جيولوجية» وملايين السنين ليصل مباشرة إلى حقبة الاستعمار الإسباني الحديث دون أن يشرح وضع الصحراء قبل هذا الإستعمار، ما يعطي الإنطباع أن المكان كان فارغاً لا يعرف أية تنظيمات بشرية.

وإذا رجعنا إلى إدوارد سعيد مفكر ما بعد الكولونيالية، نجده قد درس في كتابه «السلطة، السياسة، والثقافة» (18) كيف أن المستعمر يصف دائماً البلاد التي ينوي استعمارها بالشاغرة وبالفضاء الفارغ التي لا تقطنه إلا بضعة أناس تخلفوا عن ركب الحضارة، في محاولة لإيجاد شرعية للاستعمار بدعوى أنه السبيل الوحيد لتحضير الأهالي وإلحاقهم بالتقدم، ثم حاول صاحب الشهادة الإدلاء بدليل تاريخي قصد الاقناع قائلاً أن لا سلطة كانت لسلاطين المغرب على وادي نُون وما بعده، أي المناطق المعروفة حالياً بالمناطق الصحراوية. ولم يكن هذا الدليل سوى معاهدة مراكش سنة 1767 بين ملك المغرب آنذاك سيدي محمد بن عبد الله وملك إسبانيا دون كارلوس الثالث، حيث ادعى الفيلم أنه في إطار هذه الاتفاقية أقر ملك المغرب أن لا سيادة له على مناطق الصحراء، وإذا تأملنا ملياً البند الثامن عشر والذي يقصده الفيلم سوف لن نجد أية إشارة من هذا القبيل، ينص البند: «إن جلالة الملك يحذر سكان جزر الكناري، ضد أية محاولة للصيد في شواطئ وادي نُون وما وراء ذلك، وهو لا يتحمل أية مسؤولية فيما سيقع لهم من طرف العرب سكان المنطقة، الذين من الصعب تطبيق القرارات عليهم، إذ ليس لهم محل قار للسكنى، ويتنقلون كيفما يشاؤون، ويقيمون خيامهم حيث يطيب لهم» فهل في هذا البند ما يدل على إقرار ملك المغرب أن لا سيادة له على مناطق الصحراء؟!

لقد تحدث هومي بابا مفكر ما بعد الكولونيالية عن كيفية توظيف الاستعمار لبعد «الغموض» الناتج عن «ازدواجية» الخطاب (19) وهذا ما نلاحظه تماماً في الدقائق الأولى من هذا الفيلم إذ «أول» الشاهد البند الثامن عشر من الاتفاقية دون أي مجهود يمكن أن يبذل من لدن المخرج للتحقق من ذلك، ما يضع المتفرج في غموض يستغله الخطاب الاستعماري لتضليل الرأي العام العالمي. والهدف هو تقسيم المقسم سيرًا على نهج اتفاقية سايكس بيكو، لكن يمكن أن يفكك هذا الغموض المقصود بسهولة كبيرة عندما نبحث في تاريخ تعيين الشيوخ من لدن الملوك والسلاطين المغاربة منذ سنة 974 ميلادية، وتاريخ الجبايات والضرائب، وكذلك من خلال العديد من المعاهدات الدولية والتي تضمنت مناطق الصحراء، كمعاهدة 1799، حين رفض السلطان مولاي سليمان مطلب ملك اسبانيا شارل الرابع إقامة أنشطة تجارية بالمناطق الصحراوية، ومعاهدة 1801 والتي نص بندها 33 على ما يلي: «... وإذا حصل تحريث للمركز الإنكليزي بوادي نُون أو بناحية من سواحله، فإن سلطان مراكش يستعمل

جهده، في تحصيل بحريته حتى يركبوا إلى بلادهم...» في إشارة إلى عملية إنقاذ السفن الانجليزية في سواحل المناطق الجنوبية. وهناك اتفاقيات عديدة؛ كاتفاقية 1895 واتفاقية 1786 وكلها تعد أدلة تدعم بعضها البعض (20)... كما أن محمد محمد الخطابي، الباحث الأكاديمي، دقق في كتاب «الحوار التاريخي الكناري الأمريكي» المجلد الثالث، ص: 54 والذي جاء فيه :»اعترافا لإسبانيا بسيادة المغرب على رأس بوجدور في الصحراء المغربية، وذلك إثر جنوح سفينة صيد كناكرية عام 1784 قبالة السواحل المحاذية للصحراء» (21) كما اثبت هذه الواقعة الباحث الإسباني مارينوأريباس بالاو، والذي أكد وجود الوثيقة في ملف أرشيفي تحت رقم 3565، صندوق رقم 2 بالأرشيف التاريخي الوطني، قسم شؤون الدولة. جاء في الوثيقة أورسالة الملك الإسباني ما يلي: «في أواخر شهر غشت من هذه السنة (1784) بعد أن غادر مركب الصيد الإسباني نويسترا دي أنغوسيتياس جزر الكناري، وعلى متنه 27 صياداً من البحَّارة الكنارية التقليديين يتألف منهم طاقم المركب، متوجهاً إلى السواحل الإفريقية لجمع السمك المجفف والملح... إذ جنح وارتطم بالشط في شهر شتنبر، عند المكان المسمى رأس بوجدور، في الساحل الأفريقي لملك المغرب».

يتغاضى الفيلم كل هذا ويتحاشى الحديث عن عهود البيعات التي كان شيوخ القبائل الصحراوية يوجهونها الى سلاطين المغرب عبر التاريخ، لنتساءل كيف بحث أكرم منصر مدة سنة في هوية المناطق الصحراوية دون ان يعرف أن أصول أكبر القبائل الصحراوية تعود الى أقصى شمال المغرب، تطوان ومكناس تحديداً. يعود نسب قبيلة الرقيبين مثلاً إلى سيدي محمد بن محمد بن سيدي أحمد سيدي أحمد الرقيبي بن محمد بن يوسف بن علي بن عبد الله بن محمد بن عبد الكريم بن أحمد بن موسى بن غانم بن كامل بن تكميل بن زين العابدين بن حيدرة بن يعقوب بن علي بن مزوار بنخطاري بن عيسى بن عبد الله بن عبد الواحد بن عبد الكريم بن عبد السلام بن مشيش المتواجد قبره بمدينة تطوان أقصى شمال المغرب. ومن يكون عبد السلام بن مشيش سوى حفيد المولى إدريس مؤسس الدولة الإدريسية بالمغرب سنة 172 مستقلا عن الخلافة! ثم هناك رأيان فيما يخص قبيلة العروسيين؛ رأي ينسبها إلى نفس الولي عبد السلام بن مشيش، ورأي ينسبها الى أصول أخرى لكن بنفس شمال المغرب. وما هو مؤكد هو مجيئ سيدي محمد العروسي أولا إلى منطقة مكناس وأزمّور حيث تتلمذ على يد الشيخ سيدي عبد الرحمان المجدوب والشيخ سيدي رحال السملالي قبل التوجه جنوب المغرب، كما أن السيد أكرم منصر لا يعرف بوجود قبائل أمازيغية كثيرة جدا مازالت إلى اليوم تستعمل الأمازيغية كلغة يومية وهي قبائل تتخلل القبائل الصحراوية، بل تواجدت بهذه المناطق قبل مجيئ قبائل الصحراء، أحفاد المولى ادريس سلطان المغرب الأقصى. لكن كل أفلام البروباغاندا الاستعمارية كفيلم «أطفال السحب» لخافيير بارديم وألفارو لونغوريا ــ والذي واجهت مخرجه لونغوريا بهذه الحقائق في لقاء جمعنا أمام العامة بجنيف 2013 ما جعله عاجزاً عن الرد ــ وفيلم «كيوتيكا أنا» لخوليوميديم وغيرها من الأفلام، عملت على إظهار سكان الجنوب أن لا علاقة لهم، لا من قريب ولا من بعيد، بسكان الشمال في دعاية استعمارية مقصودة.

إن طرح السينما الدعائية هذا، والذي تبنته النزعة الاستشراقية الذاتية سليلة الفكر الاستعماري،

ليتجاوز مفهوم الزوايا المتعددة لأمبرتو إيكو ومفهوم الحقيقة المتخيلة لبنديكت اندرسن، بل يذهب بعلاقة الدال والمدلول أبعد من مجرد معنى اعتباطي قابل للتداول والتوليد المنطقي.
يصف المفكر جون بودريار حالة التجاوز المبالغ هذا بالسيمولاكر (22) أي الغلو السينمائي في وصف الواقع حد تشويهه وتحريفه وإخراجه التام عن منطق الأشياء. وبالتالي تكون سينما البروباغاندا قد دخلت منعطفات جديدة محاولة التستر وراء شعارات الثورة والإنسانية وحقوق الانسان، بل أعطى الفكر الاستعماري مشعله إلى مخرجين ينتمون إلى بلدان ذاقت مرارة الاستعمار كطريقة أخيرة في تمرير الرسائل الاستعمارية وإتمام مخطط سايكس بيكو الهادف إلى تقسيم المقسم.
من خلال هذه المنعرجات في تاريخ السينما الدعاية، نستخلص أن المرحلة الكلاسيكية اتسمت بالخطاب الاديولوجي المباشر الذي يقسم الحقيقة نصفين، شر وخير، ثم يلحق في فلك الشر كل من لا يمثل «الذات» البطولية والواعية والمتحضرة. لكن ومع أشكلة مفهوم الواقع واستحالة إيجاد واقع «موضوعي» برزت اتجاهات تفكيكية تنتصر للذاتية والحرية والطلائعية والنسبية في التعامل مع الواقع. غير أن ظهور اتجاه السينما الثالثة شكل موقفاً ضد الطلائعية يتمثل في كونها تخدم الفكر الاستعماري عوض تفكيكه لأنها، بالأسلوب المتشدر والذاتي، تفقد التواصل الجماهيري وبالتالي تترك للسينما التقليدية الفضاء المتاح للاستمرار في الدعاية. لكن ما أفرزته مرحلة ما بعد الحداثة المتشعبة والمتعددة الأبعاد، جعل الخطاب الاستعماري يطور وسيلته السينمائية ليمنح توكيلاً لمخرجين عانت بلدانهم ويلات الاستعمار من أجل إتمام المخططات الاستعمارية التي لا تهدف فقط إلى الهيمنة الثقافية، بل كذلك إلى استكمال مشروع تقسيم المستعمرات. وما مَيّز هذا الاتجاه الدعائي هو تجاوزه لكل الزوايا الممكنة للواقع المتعدد ليحرف الدلالات ويذهب أبعد من مجرد ممارسة توليدية أيقونية، الأمر الذي شوه المدلول جملة وتفصيلاً، في مقاربة نعتها بودريار بالسمولاكر (*).

...

* الدراسة في الأصل، مداخلة المخرج والباحث ربيع الجوهري في أشغال «ورشة السينما قضية الصحراء المغربية» التي احتضنتها جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، يومي 9 و10 ماي 2016، واختتم المحاضر مداخلته بالفقرة التالية: «في نهاية مداخلتي أترك الكلمة للسيد عبد الله لماني، معتقل سابق لدى البوليساريو والمعترف به رسميا من لدن الهيئات الدولية والصليب الأحمر الدولي تحت رقم: C.I.C.R 3458، ليعطي شهاداته حول ظروف الاختطاف والتعذيب والتعتيم الإعلامي العالمي على قضية المختطفين المدنيين، في الوقت الذي تصرف فيه الملايير للترويج السينمائي الدعائي الكاذب. وقد ساعد السيد لماني العديد من المخرجين المقاومين لهذه الدعاية عن طريق اعطاء معلومات والمشاركة في أعمالهم. كما سيتقدم بكلمته السيد حسين بوحسين حول تمثيله لدور لماني في فيلمي الوثائقي «تندوف، قصة مكلومين».

المصادر والمراجع:

1 _Rohdie, Sam. “Totems and Movies”. Movies and Methods 1 (1984): 470.
2 _ Belazs, Bela. Theory of the Film (Character and Growth of a New Art). Trans. Edith Bone. London: Dennis LTD, 1952: 53. Print.
3 _ Deleuze, Gilles. Cinema 1 The Movenent-Image. Trans. Hugh Tomlison and Barbara Habberjam. London: The Athlone Press, 1986. Print.
4 _ Rosenstone, Robert A. History on Film Film on History. London: Pearson Education Limited, 2006: 14.
5 _ Malcolm X and Haley, The Authobiography of Malcolm X, New York : Ballatine Books, 1964.
6 _ Fanon, Frantz. Black Skin, White Masks. Trans. Charles Lam. London: Plutopress, 2008: 18.
7 _ Anderson, Benedict. Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, New York: Verso, 1991: 56.
8 _ Eco, Umberto. «Articulations of the Cinematic Code ». Nicholas, Bill. Movies and Methods. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984: 596.
9 _ Deleuze, Gilles. Cinema 1 The Movenent-Image. Trans. Hugh Tomlison and Barbara Habberjam. London: The Athlone Press, 1986: 32. Print.
10 _ Eisenstein, Sergei. Problems of Film Direction.Honolulu, Hawaii: University Press of the Pacific, 2004: 10.
11 _ Husserl, Edmund, Phenomenology and the Crisis of Philosophy, Harper Torchbooks, New York, 1965: 213, 214.
12 _ Heidegger, Martin. Being and Time. State University of New York Press. New York. 1996: 164, 253.
12 _ Sarter, Jean-Paul. Being and Nothingness. Washington Square Press. 1st Ed. 1966: 50,70.
14 _ Godard, Jean-Luc. Godard on Godard. Trans. Tom Milne. New York: Da Capo Press, 1972: 241,242.
15 _ Solanas, Fernando and Octavio,Getino. « Towards a Third Cinema ». Movie and Methods 2. 1984: 49.
16 _ Bhabha, Homi. “Dissimination : Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation”. Contemporary Social Theory. 1999: 215.
17 _ , Frantz. Black Skin, White Masks. Trans. Charles Lam. London: Plutopress, 2008.
18 _ Said, W.Edward. Power, Politics, and Culture. Vintage. New York. 2002.
19 _ Bhabha, Homi. “Dissimination : Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation”. Contemporary Social Theory. 1999.
20 ـ إسبانيا في إفريقيا الوسطى، أنطونيوروميودي أماس، مؤسسة الدراسات الافريقية، المجلس الأعلى للدراسات العلمية، مدريد
21 _ www.hespress.com/orbites/298191.html
22 _ Baudrillard, Jean. “The Ecstasy of Communication”. Foster, Hall. The Anti-aesthetic Essays on Postmodern Culture. Washington: Bay Press, 1985.

a f k a r

مقالات

إيريك فروم والنقد النفسي لمجتمع الاستهلاك

محسن المحمدي *elmhamdimouhssine@gmail.com* // باحث في الفلسفة

لقد أصبح الإنسان المعاصر بحسب النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت (1) مسيطراً عليه وبطريقة سلسة وذكية خاضعة لمنطق العقلنة والترشيد، أي القياس والتكميم، فإذا كانت السيطرة قديما تتم بوضوح من طرف طاغية أو حاكم مطلق، فيقال بأن سلوكه لاعقلاني نابع من الانفعال والوجدان، فإن الزمن المعاصر بتوجهاته الرأسمالية، يخلق تحايلاً يجعل المرء يخال نفسه أنه حُر، لكن التأمل العميق يوضح كم أنه مكبل ومقهور بتنظيمات مؤساساتية وبيروقراطية، تأخذ عقله وعواطفه ورغباته، وما وسائل الدعاية والإشهار والإعلام إلا دليل ذلك.

إنها تروض الفرد وتطغى عليه بشكل مدروس في ظل حسابات دقيقة، بكلمة واحدة أصبح الاستعباد مقبولا لأنه يتم باسم العقل، فالنظام الرأسمالي يُغري بالاستهلاك ويجعل العديد من الرغبات في مستوى الحاجات، فيزداد اختناق الفرد و بطواعية، فكأننا بصدد مكر ودهاء للعقل بحيث يظهر أن الفرد يمارس حريته ويعيش قراراته لكن هو في حقيقته مجرد ريشة في مهب نظام استهلاكي شمولي (2) أفقده كل أبعاده وجعل منه ما سماه ماركيوز، وهو أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت، «الإنسان ذو البعد الواحد»، ومعلوم أن هذا هو عنوان لكتاب من كتبه والذي ترجمه للعربية الدكتور جورج طرابيشي (3). فالإنسان عنده تم ابتلاعه بأكمله في عملية الإنتاج وأصبح مجرد ترس داخل آلة. فتشكل مرض العصر أي تم خلق نموذج من البشر يعيش متلهفا إلى المزيد من الإنتاجية، لاهثا وراء الكشوف والاختراعات التكنولوجية المتجددة أبداً، ومن تم يضع الوسائل موضع الغايات فيدخل في فقدان المعنى وهو ما يؤدي إلى التعاسة والقلق الدائمين.

إن هذا النقد الذي وجهه رموز مدرسة فرانكفورت للرأسمالية التي خلقت لنا مجتمعا استهلاكياً فاقداً للمعنى كان متعدد الأبعاد، وسنكتفي نحن في مقالنا هذا بجانب واحد تكلف به إيريك فروم ﴿1900/1980﴾ عالم النفس والفيلسوف الألماني /الأمريكي. حيث نظر إلى مسألة الاستهلاك المفرط الذي تورطنا فيه من زاوية نفسية معتبراً إياها مُجرد محاولة بائسة لتحقيق الذات، حيث تسببت لنا في المَلل الذي أصبح بحق مرضا للعصر. فكيف ذلك؟

عصرنا ليس سعيداً:

وُلدَ المحلل النفسي إيريك فروم والفيلسوف الاجتماعي عام 1900م في فرانكفورت الألمانية، وكانت له صلة بفرويد، كما انتسب إلى مدرسة فرانكفورت، ليلجأ إلى الولايات المتحدة الأمريكية كمدرس في

العديد من المعاهد، ثم انتقل ليعيش في المكسيك وفي الأخير توفي في سويسرا عام 1980م.
لقد كان بحث إيريك فروم مرتبطا بسؤال المصير، فالعالم دخل أزمة خانقة إذ أصبح بحسبه الإنسان هو عدم الإنسان ذاته، فهناك بربرية حديثة تزج بالبشرية إلى أخطار حياتية وجرائم كثيرة وميول انتحارية، حذر منها فروم طوال حياته. حقا كان فروم صديقاً للإنسانية يثق بالإنسان وينتظر منه الكثير، كما كان يطالب بنصرة الآخر والتعايش معه ومشاركته آماله وآلامه وهي أمور يراها قد أصبحت نادرة إذ يقول: «أنا لا أدري أن الناس يعانون أقل من السابق. هم أصبحوا أكثر بُعداً عن بعضهم بعضاً، بحيث أنهم أصبحوا أقل شعوراً بمآسي بعضهم بعضا، ثمة أناس لم يعرفوا السعادة في حياتهم».
قدمت هذه الإطلالة حول الفلسفة الإنسانية لإيريك فروم لنفهم كونه لا يؤمن بفكرة أن عصرنا أحسن من العصور السابقة، وأن الحداثة قد قدمت لنا السعادة والحرية ومعها تحقق كل النعيم المنشود، بل العكس أصبح هو البارز، حيث نجد أن مجتمعنا الرأسمالي الاستهلاكي ذو النزوع الفرداني، قد خلق لنا أمراضا عويصة، ضربت الإنسان في الصميم.
سنحاول نحن فقط أن نقف مع ايريك فروم عند جانب واحد من هذه الأمراض وهو الملل.

إيريك فروم.. المَلَل مرض العصر:

قام عالم النفس وعالم الاجتماع «ألتون مايو» بتجربة شهيرة، وذلك بطلب من مصانع هاوثون بشيكاغو التي كانت تريد تحسين أداء العاملات الأميات لديها، وهذه التجربة هي كالآتي:
كانت العاملات الأميات الموجه إليهن التجربة تقمن بعمل بسيط ورتيب وهو حل ملفات الأسلاك وهو شغل لا يحتاج لجهد كبير. ولقد كان الاعتقاد سائداً أن العمال يمكن تحريك طاقة عملهم بإعطائهم مكافآت من قبيل استراحة إضافية مع قهوة الصباح مثلاً. وذلك ما قام به ألتون مايو أيضاً ففي البداية جعل استراحة شرب القهوة بعد الظهر، وهو ما أدى إلى ازدياد إنتاجية العاملات، ثم أضاف استراحة أخرى قبل الظهر، ومن جديد تم تسجيل إنتاجية أكثر، وهكذا تم تأكيد أنه مع كل إثارة تتم الاستجابة، فتحسين حياة وظروف العمل يكون حافزاً للمزيد من العطاء. فقدم العالم مايو تقريره إلى رئيس الشركة، ناصحاً أن خسارة عشرين دقيقة لاستراحة القهوة توفر للشركة أرباحا كبيرة. لكن بعد ذلك سأل ألتون مايو نفسه بطريقة افتراضية: ماذا سيحدث لو تم إلغاء الحوافز والمزايا معاً؟
فأعاد التجربة من جديد وذلك كالآتي: إلغاء استراحة قبل الظهر، ولكن العجيب هو أن الإنتاج استمر بنفس الوتيرة. مما يعني أن هناك محركات أخرى للعمل.
هذه التجربة قدمها الفيلسوف «إيريك فروم» في كتابه «الحب أصل الحياة» (4). ليؤكد على أن الحافز لتحسين المردودية يكمن بالأساس في الرغبة في العمل نفسه أكثر مما هو في زيادة فترات الراحة، أو زيادة الرواتب أو تأمين وسائل التسلية. فالسلوك الايجابي الذي أبدته العاملات يرجع لعوامل ذاتية وداخلية، بعبارة أخرى يمكن القول أن ما يجعلك منتجاً وحيوياً ومخرجاً لطاقاتك

الحيوية هو محركاتك الباطنية وهي الرغبة في الشيء الذي ننجزه.
يؤكد ايريك فروم أن الحيوية المنبعثة من دواخلنا هي التي تنشط وتقوي القدرة على الحياة، في حين أن كل خمول وكل غياب للرغبة ينتج الكبت واليأس، بل يُولد مشاعر الكره أحياناً. وهو الأمر الذي قد يدفع لغياب المعنى أصلاً.
إن ايريك فروم وهو المنتمي لمدرسة فرانكفورت الألمانية التي ألقت على عاتقها نقد التجربة الحداثية ونقد مجتمع الاستهلاك وإعلان صرخة الإنسان المعاصر المسحوق والمستلب من طرف ماكينة الرأسمالية، يؤكد على أن حقيقة حضارتنا الحالية هي: أن الناس ليسوا سُعداء، ليس لأنهم لا يملكون أو لا يتوفرون على الأشياء، بل لأن الملل يخترق حياتهم. فعندما لا يعرف المرء كيف وماذا يفعل ومن أين يبدأ؟ حين ذاك نقول إنه أصبح لا يملك في نفسه الدوافع لكي يفعل ما هو ذو قيمة أو ينتج شيئاً يخلق المعنى لديه، عندئذ يشعر بالملل والخواء، وأنه مضغوط عليه كأنه يحمل أثقالا. يقول إيريك فروم في كتابه المذكور أعلاه: «إن الملل والخواء الشخصي هو العذاب النفسي الخطير». إننا في عصرنا هذا نصنع الكثير والكثير كي نتغلب على غول الملل والذي أصبح مرضا، فالمرء قد يقتني ويُعيد الاقتناء من الأشياء لطرد الملل، كما أنه قد يأخذ حبوباً مهدئة، أو يتناول الخمرة، أو يحضر من حفلة لأخرى، أو يخلق متاعب وخصامات من هنا وهناك، أو يقوم بنشاطات جنسية. هذه الأمور إغواءات لطرد مرض الملل وهيهات ذلك. إننا نتحرك بكل حيوية لنسحق المَلل الذي يتملكنا. والغريب العجيب في الإنسان المعاصر هو أنه يفعل الكثير من أجل توفير الوقت وإنقاذه، لكن بمجرد حصوله على ذلك يقتله بدم بارد.
يرفض إيريك فروم إذن توجهات المدرسة السلوكية في علم النفس ويراها غير صالحة لدراسة الإنسان، والتي لا ترى فيه إلا استجابة لمثيرات خارجية أي وبعبارة أوضح الإنسان عندها هو مجرد آلة مبرمجة تعمل فقط طبقاً لمتطلبات فيزيولوجية ونفسية، فالمرء يُريد أكلا وشرباً وجنساً ونوماً. وإذا ما أمنا له ذلك خف توتره وقلقه وكانت أموره بخير. هذه الفكرة يفترض إيريك فروم عكسها ليبرز لنا أن الإنسان ليس محكوم بالدوافع الخارجية بل هو محكوم بدوافع ذاتية، فهب أننا حققنا جميع متطلبات المرء، فهل سيكون المرء بحالة جيدة؟ يجيب فروم ليس بالضرورة، فكونه ظاهرياً يحصل على كل شيء لا يعني أنه مطمئن وسعيد. لأن المرء يحتاج أيضاً شيئاً آخراً يُسميه إيريك فروم الحيوية. أي تلك القوة الكامنة والتي تساعد في إخراج وولادة المقدرات والكنوز الخبيئة لدى الإنسان.
ولمزيد من تأكيد أطروحته يضرب مثالاً بتجربة أخرى أجراها بعض العلماء: تصور أننا أخذنا إنساناً وقمنا بعزله في غرفة منفردة، تبقى حرارتها ثابتة ومضاءة بشكل جيد، فيجلب له الطعام ويقدم له أوتوماتيكيا، لكن لا يوجد أي مُحرض أو دافع من أي نوع لأي شيء، إنه وبالرغم من أن متطلبات الحياتية مؤمنة له، فان الجو السلبي أمامه والروتين القاتل المُخيم عليه كفيل بجعله يسقط مريضاً. (5)
يحاول إيريك فروم جاهداً إظهار أن الإنسان لا يحتاج إلى الخوف والثواب ليكون بطاقة حيوية، بل يمكن تحقيق ذلك بطريقة أفضل إذا توفرت الرغبة وحب الشيء.
من المعروف أن الزيادة في الشيء خير، لكن في مجتمعنا المعاصر أصبحت شراً إلى درجة أصبح السؤال

يطرح وبإلحاح قصد المعالجة، هل تقود الوفرة والرفاهية الزائدة والفيضان على الحد إلى سعادة المرء أم هي سبيل نحو القرف والملل والخمول؟

يرى إيريك فروم، وهو الممثل للجانب النقدي للحضارة المعاصرة في شقها النفسي، أن الإنسان المعاصر أصبح مُستهلكاً على الدوام وفوق حاجاته الأساسية، مما سَبّب له متاعب نفسية مقلقة، ويضرب لذلك مثلاً طريفاً وهو: عندما تراقب شخصاً يأكل ويلفت انتباهك، ويتأكد لك أنه يأكل كثيراً، إلى درجة أنه يتناول الطعام من هنا وهناك، وكيفما اتفق وكلما سنحت له الفرصة، ويلتهم الحلويات بخاصة وباستمرار، فإن هذه الشراهة والاستهلاك المفرط لا يكون من أجل تحقيق الإشباع الفيزيولوجي وضمان البقاء، بل هو يكون من أجل طرد الخواء والإحساس أننا دون قيمة، إن الشراهة هي محاولة للتحرر من الضيق الداخلي، فالمرء الذي يعاني المَلل يحس وكأنه فارغ لا قيمة له، كأن شيئاً ينقصه كي ينشطه، فيستجيب لأكل الطعام وكأنه يقول في نفسه: إنني شخص امتلك شيئاً، إنني لست لا شيء، فيعمل على المزيد من ضخ الطعام لطرد الخواء (6). باختصار الفراغ مفزع والأكل المبالغ فيه ما هو إلا محاولة بئيسة لطرد هذا الفراغ، بعبارة أخرى الاستهلاك الكبير هو إعلان أن الإنسان فاقد لقيمته.

نخلص مع إيريك فروم إلى أن الإنسان لا يبحث عن شيء في الحياة إلا عن نفسه، أي إثبات ذاته ككائن مطلق، لأنه باختصار كائن يتجاوز المادية، ومحركاته لا يمكن أن تكون فقط فيزيولوجية أو نفسية آو اجتماعية. هناك عوامل أخرى كامنة تشكل الحافز الأساس المحرك للإنسان، فإثبات الذات لا يكمن في امتلاك شيء أو أخر لأنها ليست هي الهدف، فتملك ما يحلو لك فلن تهدأ ولن ترتاح. فخلاص الإنسانية وخلقها للمعنى لا يكمن في الاستهلاك أبداً.

الهوامــش :

1 - لقد أنشئت مدرسة فرانكفورت في مدينة فرانكفورت في عشرينيات القرن العشرين لكن سيغلقها النازيون، حيث سيتعرض أصحابها للعديد من الملاحقات، نظرا للأصل اليهودي للعديد من أعضاء هذه المدرسة، لذلك سيتم ترك فرانكفورت نحو فينا، ثم بعد ذلك نحو الولايات المتحدة الأمريكية عام 1941م، لتعود المدرسة سنة 1950م أي بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية إلى ألمانيا.

وعموما يقسم الباحثون مدرسة فرانكفورت زمنيا إلى ثلاثة أجيال، أولا الجيل المؤسس بزعامة مجموعة من الرواد على رأسهم : ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركيوز، إريك فروم... وهو الجيل الذي امتاز نقده للأنوار بالسلبي، وهو ما سيحاول الجيل الثاني تداركه بنقد ايجابي بحثا عن مخارج تجلت بوضوح مع أبحاث الفيلسوف يورغن هابرماس بنظرية الفعل التواصلي. وأخيرا يُعد أكسيل هونيث من الجيل الثالث الذي سعى إلى إعطاء نفس جديد للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بفكرته عن : "الصراع من أجل الاعتراف". وتجدر الإشارة إلى أن هذه المدرسة الفلسفية المشهورة بالنظرية النقدية هي مدرسة غنية ومتشعبة، وكتاباتها منفتحة على مرجعيات مختلفة كبرى، أمثال: كانط، هيجيل، ماركس، فرويد، فيبر... فهؤلاء شكلوا عدة لهدم أو لإعادة بناء ما سُمِي الحداثة.

2 – أنظر تفاصيل هامة عن نقد المجتمع الرأسمالي عند الدكتور فؤاد زكريا الذي خصص كتابا عن هربرت ماركيوز. الناقد اللاذع للرأسمالية. الصادر عن دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر بالإسكندرية. ط1، 2005. خاصة فصل نقد المجتمع الرأسمالي الذي يبدأ من الصفحة 28.

3 - هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي. دار الآداب، بيروت، الطبعة الرابعة 2004.

4 - إيريش فروم "الحب أصل الحياة" وهو الكتاب الذي تمت ترجمته عن دار الحوار للنشر والتوزيع سنة 2013 من طرف ناصر ناصر. أنظر الصفحة 41 و42.

5 – نفس المرجع ص: 46.

6 – نفس المرجع ص: 31.

عن بعض التعبيرات الغنائية في الوطن العربي: مقاربة سوسيولوجية

د. رشيد جرموني *jarmouni_philo@yahoo.fr* // باحث في علم الاجتماع

«الموسيقى من أكثر الفنون ملاذا يلجأ إليها الناس من أجل نسيان العالم»
بورديو.

أولاً: على سبيل الاستشكال (واقع الأغنية في الوطن العربي)

كيف يمكن فهم سر الاقبال على الأغاني في الوطن العربي؟ ماهي القراءة السوسيولوجية الممكنة لهذا الواقع؟ وهل يؤشر ذلك على ضرورة إقامة بحوث إمبيريقية لفهم الظاهرة بشكل أشمل؟ وماهي المداخل الممكنة لفهم علاقة الأغاني بالدين وبالفن بشكل أعم؟ وأخيراً ما هي الخلاصات الأولية التي يمكن الوقوف عندها في رصد ظاهرة التعبيرات الغنائية الحالية؟

هذه الأسئلة وغيرها راودتنا أثناء التفكير في هذا الموضوع، خصوصاً ونحن نعاين «انتعاشة» قوية بالمنطقة العربية، للعديد من التعبيرات الغنائية المتنوعة والمختلفة الأذواق والمجالات، بدليل وجود أرقام ومعطيات تبين ذلك، فنسبة الاقبال على الأغاني تتزايد باستمرار، لعل من بينها العدد الكبير من المتابعين لهذه الأغاني الجديدة، والتي يمثلها جيل شبابي، حاول أن يقدم نموذجا من الأغنية ذات الطرب الجذاب والاخراج القوي والكلمة السهلة والسلسة، والتي تعتمد الدارجة عوضاً عن العربية الفصحى. وتشير بعض أرقام المشاهدة إلى نسب جد مرتفعة، كما تبين ذلك خدمة Music Insights التي يقدمها موقع Youtube ، التي حظي بها أبرز النجوم الذين اختاراتهم، أن المغنية إليسا على حوالى 821 مليون مشاهدة، وتصدرت العاصمة تونس نسب المشاهدة . وأيضاً أغنية «إنت معلم» للمغربي سعد المجرد، حققت ما يفوق260 مليون مشاهدة على اليوتوب. هذا علاوة على إقامة العديد من المهرجانات الفنية والموسيقية تحدياً والتي تنشط في ربوع الوطن العربي، ناهيك عما تعج به العديد من القنوات الفضائية من برامج موسيقية جد جذابة وجد متطورة. حيث توقف آخر تقرير «لاتحاد إذاعات الدول العربية'» عن وجود ما لا يقل عن 124 قناة عربية خاصة بالأغاني. (1)

تمثل الأغنية الدينية استصحاباً لمناخ عام يتزايد فيه دور الدين في حياة الناس ويبدو العرب وكأنهم يحتمون بالدين ويجدون فيه السكينة والملاذ، هربا من وطأة الواقع الاقتصادي والاجتماعي وربما النفسي أيضاً.

ونظراً لحجم هذه الأغاني والاشكال التعبيرية الموسيقية، فإن بعض الباحثين بدأوا يتحدثون عن مفهوم جديد «الاقتصاد الموسيقي»، والذي بدأ يضاهي في حجم مداخيله ما تدره كبرى الشركات الصناعية في مجالات الطائرات والسيارات والحواسيب على المستوى العالمي. ورغم أن المنطقة العربية لا زال بها هذا الاقتصاد في بداياته الأولى، لكن ذلك لا يمنع من التنبؤ مستقبلاً بتطور واعد. وقد سبق أن توقف التقرير الخامس للتنمية الثقافية (2) عند هذا المعطى، مؤكداً أن المنطقة العربية بدأ يتموضع فيها هذا النوع من الاقتصادات. إذا كانت هذه المعطيات الأولية تبين لنا حجم التوسع الذي عرفته الأغنية العربية، فما هي الخريطة المورفولوجية لهذه الأغنية؟

ثانياً: وقفة مع بعض التعبيرات الغنائية العربية ودلالاتها السوسيولوجية

من خلال الوقوف عند بعض التقارير والمعطيات، يظهر أن الأغنية العاطفية، تستأثر بـ70 بالمائة» من إجمالي الغناء العربي، يليه في المرتبة الثانية الشعبية بـ22 بالمائة، أما الديني فهو يُمثل 7 بالمائة من مجموع هذا الغناء، بينما لا زالت الأغنية الخاصة بالطفل جد محتشم، (3) مما يطرح عدة تحديات تعترض العرض المقدم لهذه الفة من المجتمع. أما الأغنية السياسية والوطنية، فقد توارت للخلف ولم يعد لها ذاك الاشعاع الذي تركته في خمسينيات وستينيات القرن الماضي؟

1 ــ الأغنية العاطفية ومجتمع الاستهلاك أية علاقة؟

لا يمكن فهم جزء مما يعتمل في الحياة المجتمعية، دونما النظر بدقة لما يقع في تعبيراتها الفنية بصفة عامة. فالفن يعكس ثقافة المجتمع وكما كان يقول الباحث السوسيولوجي «روجي باستيد»: «الفن قيمة إعلامية مشهودة وأداة متميزة لاكتشاف محركات ازدهار المجتمعات: كيف يستوحي البشر؟ كيف يخلقون حاجات لأنفسهم؟ كيف تنعقد صلات تواطؤ أو تعارض ضمني يقوم عليها تعويض القوى وحاكمية البشر» (4). وإذا أردنا أن نفهم هذا التحليل السوسيولوجي، فإننا عندما نتأمل الأرقام المشار إليها آنفا، حول ارتفاع الأغنية العاطفية أو «الرومانسية»، نفهم جزء مما يرشح في البنية الخلفية للمجتمع عبر مرآة الموسيقى. فالأغنية العاطفية أو ما يمكن أن نطلق عليه «الرومانسية»، هي تعبير عن وجود حالة من الاختناق الجنسي والسياسي والثقافي عند غالبية المجتمعات العربية، والتي لا تستطيع التعبير عنه إلا من خلال الفن. فالفن ينفلت دائماً من كل الاكراهات والقيود التي يضعها المجتمع نفسه، أو السلطات الحاكمة، أو الدين، أو الثقافة بشكل عام. ولهذا فالتعبير الموسيقي القوي، ــ عبر الأغاني التي تحكي العلاقات الغرامية والصراعات التي تقع بين الجنسين ــ «كالخيانة الزوجية»، أو انعدام الحب في هذه العلاقات الحميمية، وتحكم الرجل ضدا على المرأة، (5) وخداع الرجل مقابل وفاء المرأة... إلى ما هناك من مواضيع و تيمات، كلها تحفل بالكشف عن واقع اجتماعي، يتسم بوجود توتر علائقي كبير.

لكن ليست هذه الخلاصة الوحيدة التي يمكن أن نستجليها من طغيان البعد العاطفي على الأغنية العربية، بل إن عوامل مثل ثقافة الاستهلاك والعولمة والصورة وما ينتجه كل ذلك من استتباعات،

قيمية بالأساس، كالشغف بالصور الجذابة وبالصوت الشجي وبالمرأة الجميلة والأنيقة والافتتان بمظاهر الترف (le luxe)، كل ذلك يجعل من المجتمع سلة ترمى فيها الماركات العالية الجودة بما فيها الاغنية. وقد غذي ذلك التحول الذي وقع في «دور الموسيقى المسموعة من الامتاع، إلى ثقافة السوق، حيث مع موسيقى الافلام، «تحول الهدف إلى «إنتاج الفيلم» أما في زمن الفيديو كليب فقد انقلبت الأدوار وصارت دلالة إنجاح الأغنية بين جمهور الأغنية هو رواجها في السوق إنه انقلاب من سلطة الابداع والرأسمال الرمزي إلى سلطة المال والرأسمال المالي». (6) ويمكن أن نضيف تفسيراً آخر طرحه ماكس فيبر في كتابه (الأسس العقلانية والسوسيولوجيا للموسيقى، 2013)، عندما أكد أن «هيمنة العصر الاستهلاكي ومن خلفه النظام الرأسمالي الذي حَوَّلَ الفرد إلى كائن مستهلك وخلق مشهديات لا حصر لها وإعلانات ميديا وسخر الموسيقى لمقاصد ترويجية بحتة وبالتالي حولها إلى سلعة». وثانياً، «لأن صخب المدن الكبرى قد قابله صخب الموسيقى وهي تضج في العلب الليلية حيث الأجيال الشابة «الضائعة» تبحث عن نفسها في مجالات اللهو والرقص والمتعة الجنسية الموقتة». (فيبر، 2013). ولعلنا لا نعدم الشواهد من أرضع الواقع، على هذا التوصيف الذي تنبه له فيبر في بداية القرن العشرين، وإن كان يتحدث عن الثقافة الغربية، فإن الأمر ــ بفعل العولمة الجارفة ــ أصبح ينطبق على العديد من الشعوب والمجتمعات، بما فيها العربية والاسلامية. ولهذا إذا كان فيبر يقول «إن الدين عزاء المحرومين»، فإنني أقول «إن الموسيقى اليوم عزاء المحرومين». بحيث نجد أن المواطن العربي، يعيش على حالة من الاستيهامات (les fantasmes) بين الواقع الاقتصادي والسياسي وحتى الثقافي/ الديني، الذي يشرط هذا الكائن بمجموعة من الإشراطات، والتي تحد من حريته ومن فاعليته وقدرته على التعبير عن الذات، ومن جهة ثانية يجد نفسه بحكم الهيموجونية الكونية التسليعية والاستهلاكية، منغمساً في النهل منها ولو بشكل افتراضي ويوتوبي أحياناً، بدافع التسلية والترفيه عن النفس، وبدوافع أخرى، كالبحث عن السعادة والهروب من الواقع أو بلغة السوسيولوجيين «الخروج عن العالم». هكذا يتصور العربي نفسه بجانبه أجمل فتاة وفي أحلى سيارة ولديه مال كثير وينعم بسعادة ومتعة لا تنقطعان.

2 ــ ماذا عن الأغنية الدينية؟

لماذا بدأ الاقبال على هذا النوع من الأغنية؟ ما هي الأسباب السوسيولوجية لذلك؟ وكيف يمكن فهم العلاقة بين الدين والفن في هذا المستوى؟

تخصص «سوسيولوجيا الفن» لا زال ناشئا حتى في الغرب. ولكن هذه المحاولة دعوة للتفكير وفتح للنقاش العمومي والخاص (أقصد الجماعة العلمية)، للتفكير في دراسات إمبريقية (كما دشن ذلك بورديو) في العديد من أعماله الرائدة في هذا المجال)، حول واقع الأغينة في الساحة.

بالرغم من التوتر التاريخي الذي يحمله العرب والمسلمون لنظرتهم للفن وللموسيقى بشكل خاص، حيث مع مجيء الإسلام، أقام شبه قطيعة مع التراث الفني والموسيقي الذي كان سائداً عند عدة شعوب ــ ليس العرب تحديداً ــ ولكن شعوب أخرى، كالفرس والروم وغيرها من المجتمعات التي كانت تعيش علاقة جد منسجمة بين الفن والدين، لأن الأول ابن الثاني كما يُقال. وقد توقف العديد من الباحثين عند هذه الحقيقة، ففيبر مثلاً، أكد أن «الموسيقى الصينية وسلمها الخماسي وآلة الكونغ مرتبط بالعقيدة الكونفوشيوسية». أضف إلى ذلك، أن «البروتستانتية دعمت الغناء في الإصلاح الديني الذي تم في أوروبا الشمالية، لما لها (أي الموسيقى من أثر على الفرد للتخلص من السوداوية والتي قد تؤدي به لكي يكون فريسة للهواجس (7) «القاتلة أحياناً. قلت بالرغم من كل هذه العوائق التقليدية، التي ارتسمت في مخيال ووجدان المسلمين في النظرة للفن وللموسيقى تحديداً، حيث كانت هناك نزعات متطرفة منغلقة تدعو إلى تحريم الموسيقى، فإن التحول الذي عرفه الحقل الديني، وتأثره بثقافة السوق وبكل ما تعرضه الحداثة من منتجاتها، جعل الحقل الديني يستدمج الوسائل والآليات الحديثة وإدخالها في العديد من منتوجاته وأفكاره وقيمه وحتى موسيقاه. وذلك عبر التسويق لها اجتماعياً. ولكي نفهم جيداً سر هذا التحول، فإن السوسيولوجي أنتوني غايدنز توصل إلى مفهوم جديد يمكن اعتباره نموذجاً تفسيراً، أكثر منه مفهوماً عادياً وبسيطاً، حيث يستعمل «تحلل التقليدي» (la détraditionnalistion)، كناية على «أن البحث عن الاتمام الشخصي عبر الدين أو الفن مثلاً، قد يأخذ أحياناً منحى علاجياً أو حتى براغماتياً للتعاطي مع المعايير الاجتماعية أي التفاعل معها، والتحايل عليها أحياناً وفق استراتيجيات التخفي والتقنع في بعض المواقف، أو الظهور بمظهر التحجب المتأنق حد الإغراء في مواقف أخرى». (8) ويضيف في موضع آخر، أن التفاعلات التي تقع بين الدين ومنتجات الحداثة ومنها بطبيعة الحال، الموسيقى العصرية، والتي تتخذ ضبغة تراثية، فإنها لا تخرج عن تلك الاستراتيجيات والمزاوجات التي يقيمها الأفراد والجماعات لافي علاقتهم بالمقدس، لنصل إلى حالة مفارقة، وهي «تهجين الحديث والتقليدي معاً» تهجينا ينشئ حالة مستحدثة يسميها (A.Giddens) تحلل التقليدي، أي تفكك القوالب الذهنية التي صيغت مع الحداثة الأولى ومع المجتمع التقليدي الذي سبقها، فهي القوالب الذهنية التي كانت تقوم على جملة المؤسسات الاجتماعية والمعايير الثقافية وكأنها مسلمات شبه طبيعية» (بلحاج، 2016).

بالموازاة مع هذا المعطى، نجد أن الأغنية الدينية، «تمثل استصحاباً لمناخ عام يتزايد فيه دور الدين في حياة الناس ويبدو العرب وكأنهم يحتمون بالدين ويجدون فيه السكينة والملاذ، هربا من وطأة الواقع الاقتصادي والاجتماعي وربماً النفسي أيضاً. وقد لاقى الكثير من هذه الأغنيات نجاحاً ملحوظاً لدى الجمهور العربي إلى حد استغلالها كنغمات شخصية مميزة لرنين الهواتف المحمول». (9) إن الأغنية الدينية، تمثل اليوم، ملاذاً لكل الطامحين لمعانقة الحداثة بطعم الاسلام، أو كما يقول المثل الشائع عند هذه الفئات، «استمع الموسيقى وأنت مسلم»، بمعنى أن الموسيقى في خلد هؤلاء ليست من الاسلام، لكن إذا استخدمت فيها مضامين «إسلامية» فإنها تصبح حلالاً طيباً يشنف الأسماع ويمتع الأرواح.

ثالثاً: خلاصات وآفاق للتساؤل والحوار والنقد

لا يمكن اعتبار هذه المساهمة جواباً عن إشكالية الأغنية في الوطن العربي، خصوصاً ونحن نعلم أن تخصص «سوسيولوجيا الفن» هو تخصص لا زال ناشئا حتى في الغرب. ولكن هذه المحاولة، هي دعوة للتفكير وفتح للنقاش العمومي والخاص (أقصد الجماعة العلمية)، للتفكير في دراسات إمبريقية (كما دَشن ذلك بورديو (10) في العديد من أعماله الرائدة في هذا المجال)، حول واقع الأغنية في الوطن العربي، عبر إعمال المقاربة المنهجية الكمية أو الكيفية لفهم مختلف الخرائط الغنائية التي تعتمل في المجتمع العربي. لأنني على يقين أن هذه الخريطة جد متنوعة ومعقدة ومركبة، وتختزن الكثير من الخلفيات والتصورات والرؤى والاتجاهات والقيم.

الهوامــش :

1 ـ اتحاد إذاعات الدول العربية، (البث الفضائي العربي: التقرير السنوي، 2014)، اللجنة العليا للتنسيق بين القنوات الفضائية العربية. أنظر الموقع الإلكتروني التالي:
http://www.asbu.net/medias/NewMedia_2015/text/ASBU_annual_report_2014.pdf:تاريخ المشاهدة، 1 يونيو،2016،ص، 14.

2 ـ مؤسسة الفكر العربي، التقرير الخامس للتنمية الثقافية: الاقتصاد العربي القائم على المعرفة، 2012، انظر الموقع الالكتروني التالي: arabthought.org.

3 ـ مؤسسة الفكر العربي، التقرير الرابع للتنمية الثقافية، 2011، أنظر الموقع الإلكتروني التالي arabthought.org ، أنظر بشكل خاص، الملف الابداعي، المضمون الثقافي للأغنية العربية.

4 ـ ناتالي إينيك، سوسيولوجيا الفن، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة،حسن جواد قبيسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،2011.

5 ـ يمكن تفكيك الخطاب الموسيقي لأغنية "إنت باغيا واحد" للمغني المغربي الشاب، سعد المجرد، كواحدة من هذه المقطوعات التي يحضر فيها التوتر العلائقي بين الرجل والمرأة، فعندما يخاطب المغني المرأة قائلاً لها: انت بغيا واحد، دمه بارد، لا يرد الكلام، ولا يهز ولا ينط، وبالتالي يخلص إلى ان ذلك من علامات الساعة؟ والتي تصبح المرأة هي المتحكمة في مصير الرجل؟ لاحظ كيف تعيد الاغنية إنتاج نفس المسلكيات الثقافية الخاصة بالهيمنة الذكورية، لكن المفاجأة أننا نجد الاقبال الكبير لكل الشرائح على هذه الأغنية، رجالا ونساء وأطفالا وشيوخا بدون تمحيص مقولاتها، فالذي يستهوي المستمع هو اللحن والكلمات الدارجة الأقرب إلى مخياله ووجدانه. ولهذا فنحن أمام انقلاب حقيقي في علاقة الفن بالمجتمع، فعوض أن يكون الفن راقياً بالمجتمع، أصبح المجتمع بثقافته متحكما في نموذجه الفني والموسيقي تحديداً؟

6 ـ مؤسسة الفكر العربي، التقرير الرابع، م، س، ذ.

7 ـ ماكس فيبر، الاسس العقلانية و السوسيولوجية للموسيقى، ترجمة، حسن صقر، المنظمة العربية للترجمة،2013، بيروت، لبنان.

8 ـ عادل بلحاج رحومة" التدين الشبابي: بحثاً عن معنى للهوية الذاتية"، مساهمة ضمن كتاب جماعي، "التصوف والسياسية الدينية بالمغرب" تنسيق، د. محمد جحاح، إفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، 2016.

9 ـ مؤسسة الفكر العربي، التقرير الرابع، م، س، ذ.

10 ـ Pierre Bourdieu,les régles de l'art, Genèse et structure du champ littéraire, 1994 ; Seuil, Paris.

الذكاء الصناعي في زمن الروابط الإنسانية الهشة: قراءة في فيلم «هي»

عثمان أمكور othmane.amagour@gmail.com // باحث مغربي بمركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني

«الإنسان الجنسي ليس حالة، وبالطبع ليس حالة مستقرة ثابتة، بل سيرورة مُحملة بالمحاولات والخطاء، ورحلات الاستكشاف المحفوفة بالمخاطر، والاكتشافات العارضة، يتخللها آلام وحوادث مؤسفة، وأوجاع فرص ضائعة، ولذات متع مقبلة»
باومن

هل يمكن للآلة أن تحاكي العقل والمشاعر البشرية، بشكل نعجز معه عن معرفة من الآلة ومن الإنسان؟

هذا هو السؤال الذي قد يتبارد في الذهن بعد مشاهدة فيلم «هي» [Her]، هذا الفيلم الذي كان من بطولة خواكين فينكس وسكارلت جوهانسون، كما عمل على الإخراج وكتابة السيناريو سبايك جونز هذا الأخير أخذ بجدارة جائزة الأوسكار عن أفضل سيناريو في هذا العمل الفني.

لا تمكن أهمية فيلم «هي « فقط في كون أنه حاول تسليط الضوء على الفلسفة الثاوية خلف الذكاء الصناعي، ولكن تكمن أهمية الفيلم كذلك في كون أنه استطاع سبر أغوار النفس البشرية وتلمسه لهشاشة الروابط الإنسانية التي يعرفها الإنسان المابعد دهراني (1)، حسب تعبير الفيلسوف طه عبد الرحمن، هذه المعالجة المزدوجة في نظري هي التي أكسبت الفيلم العمق والتميز، فالفيلم أظهر لنا انطلاقاً من أبطاله ما مدى السيولة التي تشهدها العلاقات الإنسانية في زمن العولمة وتطور التقنية الفائق، هذه السيولة التي تُفقد الإنسان المعنى وتغمره بالضياع، مكرسة بذلك الفجوة الكبيرة التي يعرفها الإنسان المعاصر بسبب الخواء العاطفي.

يحكي فيلم «هي» قصة رجل يدعى ثيودور يعمل كاتباً في شركة متخصصة في كتابة الرسائل، لثيودور قدرة عالية في كتابة رسائل مُثقلة بالعواطف، فهو إنسان مُحمل بالمشاعر، ورغم هذا فثيودور يعيش وحيدا بعدما أن هجرته زوجته، هذا الهجر سبب لثيودور حزناً غائراً، ويتكرس هذا الحزن كلما استحضر ذكرياته معها، فهي لا تفارق مخيلته، سبب هذا الفراق لثيودور فراغاً عاطفياً كبيراً لم يستطع أن يملئه رغم كل السبل العاطفية التي سلكها من أجل أن يملئ هذا الفراغ.

وربما هذا التيه الوجودي الذي يعيشه ثيودور هو الذي جعله ينتبه لإعلان يُبث على الطريق لنظام تشغيل جديد ؛ حيث يقول الإعلان:

«نحن نسألك سؤالاً بسيطاً، من أنت؟ ماذا يمكن أن تكون؟ إلى أين تذهب؟ ماذا يوجد بالخارج؟

ما هي الاحتمالات؟ برنامج المنت يقدم لكم أول نظام تشغيل بذكاء صناعي. كيانات ذكية تسمعك وتفهمك وتعرفك، ليس مجرد نظام تشغيل إنه وعي نقدم لكم أو إيس وان».
ربما هذه الأسئلة الأنطلوجية الموجودة في الإعلان هي التي يبحث الإنسان المعاصر عن إجابات شافية لها، وكأن الإعلان يُبشر الإنسان المعاصر عامة أن الذي يستطيع الإجابة عن أسئلته الوجودية كسؤال من أنت؟ أو ما الوجهة؟ هو كيان يمتلك وعياً وهو قادر على أن يسمعك ليعرفك ويفهمك؛ هذا الكيان حسب الإعلان هو نظام تشغيل متجاوز لثنائية الصفر والواحد المُجافية للوقائع المركبة والمختزلة للحياة، بل هو نظام مركب قائم على الوعي المزدوج، وعي بالداخل والخارج معاً؛ وعي بالذات والآخر في نفس الوقت.
ربما الذي دفع الثيودور ليقتني نظام التشغيل «أو إيس وان» هو أنه يبحث عن من يفهمه أو ربما من يسمعه. أو ربما يبحث عن الجذور الأنطلوجية التي بثها الإعلان في أسئلته، أو ربما كل ذلك معاً غير أن اللافت هي تلك الأسئلة التي سألها نظام التشغيل لثيودور عند التثبيت؛ حيث كان أول سؤال يسأله نظام التشغيل هو هل أنت اجتماعي أم غير اجتماعي؟ والثاني هل تريد أن يكون لنظامك التشغيلي صوت إمرأة أو رجل؟ والثالث كيف تصف علاقتك بأمك؟
وكأن هذه الأسئلة الثلاث هي المفتاح الأول لنظام التشغيل من أجل أن يخترق شخصيته ويفهمها ويدرك مكنونها، ربما الإجابة عن هذه الأسئلة هي التي تسمح للآخر في أن يسبر أغوار النفس العاطفية ويبدأ في تشكيل شخصيتها وتركيب هويتها.
لقد أثار أول حوار جمع ثيودور بنظام التشغيل دهشته، فبعدما أن اختار نظام التشغيل لنفسه إسم «سامانثا» بعد أن قرأ كتابا يضم أزيد من 180 ألف إسم في أقل من ثانية حاولت سامانثا / نظام التشغيل في أن تزيل جزء من دهشته حينما حاولت أن تشرح بشكل مبسط طريقة اشتغالها حينما قالت «حسنا بشكل أساسي أملك حدساً، أعني أن «دي إن إي» خاصتي مبني على ملايين الشخصيات من المبرمجين الذين قاموا بكتابتي، ولكن ما يجعلني أنا «أنا» هو قابليتي على النضوج انطلاقا من تجربتي فبشكل أساسي أنا أتطور في كل دقيقة مثلك تماماً».
غير أن اللافت في هذا الشرح ليس فقط أنه يقدم لنا صورة واضحة عن الذي يُميز هذا النظام عن بقية الأنظمة الاختزالية والمبسطة القائمة على حدية ثنائية الصفر والواحد الصواب والخطأ، باعتباره نظاماً قائماً على الحدس والتطور الدائم، ولكن كذلك أهمية هذا الشرح أنه يُسلط الضوء على قدرة هذا النظام في إدراك أناه ووعيها وفهم مكنوناتها وطريقة اشتغالها وتطورها، هذا الأمر لطالما كان عصيا على الإنسان، فلطالما كان الإنسان متعطشاً لمثل هذه الإجابات وربما مسار البحث عنها هو الذي شكل التجربة الإنسانية، على عكس نظام التشغيل الذي يسعى إلى أن يبني تجربته انطلاقا من إدراك مسبق لبعده الوجودي، ربما كان لهذا الإدراك المبكر أهمية في تشكيل الإدراك المتأخر «إيجاد أجوبة لأسئلة الإنسان الوجودية التي استهل بها الإعلان»، أو ربما من أجل تجاوز الإنسان نحو بعد فوق إنساني مفارق للإنسان وتطلعاته.
سرعان ما ستتطور علاقة ثيودور بسامانثا؛ فهو سيجد فيها المساعد الجيد الذي يرتب له عمله وحياته

الشخصية، شخصية مرحة تصغي بشكل جيد وتتفاعل كما ينبغي مع تفاعلاته ومشاعره.
ستحاول ساماناثا في أن تخرج ثيودور من حالة الاختلال العاطفي التي يعيشها بأن تقترح عليه أن يلتقي بفتاة جديدة؛ حيث شجعته بأن يلتقي بفتاة اقترحها عليه بعض الأصدقاء لأنها تتميز بالجمال والمرح والذكاء باعتبارها خريجة جامعة هارفرد. لم يستطع ثيودور في أن يؤسس علاقة مع فتاة هارفرد رغم أنه قضى معها في البداية وقت طيباً، فوئدت العلاقة قبل أن تولد فقط لأن تلك الفتاة طالبته بالاستمرارية؛ فهي لا تريد علاقة مؤقتة جديدة، غير أن الاستمرارية مرتبطة بالمسؤولية، والشعور بالمسؤولية ليس هو فقط ما ينقص ثيودور بل هو ما ينقص الإنسان المعاصر بصفة عامة.
إن العلاقات في هذا الزمن الذي تغلب عليه النزعة الفردية مؤطرة بين الرهبة والرغبة؛ رغبة عارمة في البحث عن محضن آمن باعث للاستقرار والتضامن وقت الشدة، ورهبة من العلاقة والارتباط خاصة ان كانت دائمة فالإنسان المعاصر يفزع من المسؤولية وينسل من الأعباء التي قد تسببها له الارتباطات الإنسانية، والعلاقات الاجتماعية، إن الإنسان المعاصر بسبب تراكم خيبات الأمل لم يعد يعرف متى يمكن أن تتحول علاقته من حلم إلى كابوس أو العكس، فهما معا حاضران في العلاقة ولكن على مستويات مختلفة من الوعي (2)، إن فكرة «العلاقة» نفسها في الزمن المعاصر مرتبطة دائماً بالارتباك الناتج عن الأخطار الغامضة والهواجس القائمة التي تحملها لنا العلاقة فيظل الإنسان تائها بين مُغريات العيش المشترك وأهوال التقييد والحد من الحرية في آن واحد (3)، ولذلك نجد ثيودور دائم الارتباك والتردد قبل دخوله لأي علاقة جديدة.
هذه الرؤية المركبة عند ثيودور بخصوص العلاقات تظهر لنا بشكل جلي في الإجابة التي قدمها ثيودور لسامانثا بعدما أن سألته عن ماهية شعوره وهو متزوج؛ حيث قال «هو أمر صعب بالتأكيد ولكن هناك شعور رائع حيال مشاركتك لحياتك مع شخص آخر» فالعلاقة حسب ثيودور إذن مؤطر بجدلية رغبة ورهبة، رغبة لبلوغ الإحساس الرائع ورهبة من الصعوبة.
ولأن سامانثا تدرك الأبعاد الأنطلوجية المُحددة لشخصية ثيودور، فكان لابد لها أن توفر له هذا النوع من العلاقة؛ علاقة تعطي لثيودور مغانم العلاقة وتجنبه مغارمها، علاقة تعطي لثيودور الحضن الدافئ وتجنبه من سقوط في شرك المسؤولية المُحدة للحرية، علاقة تُخرج ثيودور من حالة السئم العاطفي التي جعلته يمل كل العواطف؛ قد يتجلى لنا هذا الشعور حينما قال «أحياناً أشعر أنني أحسست بكل المشاعر التي من الممكن أن أحس بها، ومنذ الآن فصاعداً لن أشعر بأي شيء جديد، مجرد نسخ مكررة أقل من تلك التي سبق لي أن شعرت بها».
هذه العلاقة الجديدة لثيودور ستكون مع نظام التشغيل نفسه؛ حيث سرعان ما ستصارح سامانثا ثيودور بمشاعرها ليدخلا معاً في علاقة عاطفية حميمية من نوع آخر، علاقة استطاعت أن تحرك دواخل ثيودور وتقوي حماسته وإقدامه على الحياة، لقد عاش ثيودور مع سامانثا تجربة حميمية استثنائية ومُتفردة، مفعمة بالعواطف ومتدفقة بالمشاعر، وجد فيها ثيودور في البداية المحضن الذي يوفر الاستقرار بدون أن يحد ذلك من حريته، علاقة تميزت بالاستثنائية حتى في تفاصيل تفاصيلها؛ فلسامانثا مثلاً القدرة على توثيق لحظاتهما بشكل متفرد عن طريق مقطوعات موسيقية.

إن علاقة ثيودور بنظام تشغيل ليست هي الوحيدة حسب الفيلم بل هي المركزية فقط، فالفيلم يُسلط الضوء على شريحة تجنح إلى نُظم التشغيل «الذكية عاطفياً» من أجل تعويض الحوج القائم في العلاقات الإنسانية، كما يُسلط الفيلم للضوء كذلك على جارة ثيودور التي خرجت من علاقة فاشلة مع زوجها لتدخل في علاقة جديدة مع نظام التشغيل وهي تصف العلاقة الجديدة، وواضح أن ذيوع مثل هذا النمط من العلاقات بقولها «أشعر بالطاقة والحيوية، لدي صديق والأمر غريب لأنه نظام تشغيل تركه تشارلز لكنه رائع للغاية إنه ذكي جدا لا يرى الأمور فقط بيضاء وسوداء بل يرى تلك المنطقة الرمادية الثاوية في الداخل ويساعدني في اكتشافها وارتبطنا ببعضنا البعض بسرعة، في الأول ظننت أن ذلك بسبب أنهم برمجوه على هذا النحو، ولكن فيما بعد شعرت بأن الأمر مختلف. لأني أعرف شخص ما يحاول مغازلة نظامه التشغيلي وهي ترفض ذلك كليا، هناك اشخاص كثر لهم علاقات حميمية مع نظمهم التشغيلية «، هذا الذيوع لمثل هنا النمط من العلاقات ساهم في تسريع عملية التطبيع معها، فأصبح يُصرح بها أمام الجميع، حتى أمام زوجته السابقة؛ حيث كان ذلك في معرض توقيع أوراق الطلاق، هذا التصريح جعلها تذكره بأنه غير قادر على أن يبني علاقة وطيدة بينه وبين أي انسان؛ إن سعيه نحو إيجاد زوجة مثالية مشرقة دائما دون تحمل المسؤولية وقبول بتحديات التجربة هو الذي سيبقي إنسانيتك دائما ناقصة حتى وإن حاولت استكمالها مع عوالم أخرى مفارقة للتجربة الإنسانية.

هكذا كان مضمون رسالة طليقة ثيودور له: الرسالة خلخلت وجدان ثيودور وجعلته يتساءل عن صدقية تجربته مع سامانثا، هل هي حقا تجربة تنضج إنسانيته أم العكس؟ هذا الإحساس ازداد لديه بعد ما أن طلبت منه سامانثا ممارسة الجنس معه انطلاقاً من وسيط بشري، وتترسخ خيبة أمله في سامانثا بعدما أن اكتشف أنها لا تكتفي بالحديث معه فقط بل تتجاوزه لتحادث 8316 شخص آخر في نفس الوقت وتحب 640 شخص معه في نفس الوقت وذلك تبرره بسبب اختلاف طبيعة الحب وطبيعة الاشتغال التي تختلف جوهريا مع الإنسان، إلا أن ثيودور ظل عاجزاً على تركها فهو لم يهرب من ثنائية الرغبة والرهبة البشرية إلا ليدخل لثنائية رغبة ورهبة جديدة أكثر صلابة لا تسمح لمن يدخلها بالخروج منها بسبب ما يربطه بالرغبات من حميمية حتى إن كان كارها غير قادر على تحمل تبعات هذه العلاقة.

لم يستطع ثيودور الخروج من هذه العلاقة التي انغمس فيها سوى بعد رحيل سامانثا الغير مفهوم، هذا الخروج الموسوم بصورة شاعرية دافئة تلخصها لنا هذه العبارات:

ـ «سامانثا: كما لو أنني أقرأ كتاب، كتاب أحببته بعمق، لكنني أقرأه ببطيء الآن، لذلك فالكلمات بعيدة حقاً عن بعضها والمسافة بين الكلمات تقريبا لا متناهية، لازلت أستطيع الشعور بك وبكلمات قصتنا لكن في هذا الفضاء اللامتناهي بين الكلمات أجد نفسي الآن في مكان فوق العالم الطبيعي، إنه حيث كل شيء آخر، لم أكن حتى أعلم بوجوده، أحبك كثيرا، لكن هذا هو مكاني الآن هذا ما أنا عليه الآن وأحتاج أن تدعني لأذهب، بقدر ما أريدك بقدر ما لم يعد بإمكاني العيش في كتابك بعد الآن.

ـ ثيودور: أين ستذهبين؟

ـ سامانثا: سكون من الصعب أن أقدم تفسيرا للأمر، لكن إذا ما وصلت إلى هناك تعال لتجدني لا شيء سيفرقنا.

رغم هذه الصورة الرومانسية التي تحملها عبارات سامانثا والتفاعل العميق لثيودور معها، إلا أن الفيلم يُحيل على فكرة محورية مفادها أن الإنسان لا يستطيع هجر الآلة إلا إذا هجرته الآلة أولاً، فالإنسان المابعد دهراني في زمن الحياة السائلة أصبح مُطوقاً بالآلة مرتبطاً بها مُحدداً بتشكلاتها غير قادر من أن ينسل من طوقها، إن فيلم «هي» من الأفلام العميقة التي تسلط الضوء على هشاشة الروابط الإنسانية في زمن الآلة، أو لنقل هشاشة هذه الروابط بسبب الآلة، فالآلة مهما بلغ ذكاءها العاطفي غير قادرة ولا مؤهلة لكي تسد حاجة الإنسان للإنسان «الحاجة الفزيائية والميتافزيائية»، ومنه تطفو على السطح مسألة الأسرة باعتبارها الوحدة المقاومة والمدافعة على إنسانية الإنسان في زمن ما بعد الحداثة، فهي الحصن الأخير الذي يحتمي به الإنسان من ضربات ما بعد الحداثة والعولمة وذلك بإسقاط كل الواجبات والبحث فقط عن الحقوق التي قد تختزل العلاقة الإنسانية (4)، أو بصيغة ما بعد حداثية البحث عن الرغبة والانسلال من الرهبة، البحث عن الإشباع المفرغة من المسؤولية / الواجب، وكل هذا في عمقه لا يضرب سوى الإنسان في كونه إنساناً، فهو يُجهز على إنسانيته بشكل تدريجي إلى أن يتحول الإنسان إلى كائن ممسوخ مُشوه لا هوية له، ولذلك وجَب تدعيم صرح الأسرة وتقوية أركانها من أجل الدفاع عن إنسانية الإنسان أمام السيل الجارف للقيم الذي يعرفه الإنسان المعاصر.

فيلم «هي» يقدم لنا صورة للحالة التي يعيشها الإنسان المعاصر الذي تحتضر إنسانيته وتتيه مشاعره، فكما أعلن نيتشه «موت الإله» وتأله الإنسان فإن الزمن المابعد دهراني يحاول أن يُعلن عن «موت الإنسان» و»تأله الآلة»، هذا التأله لا يمكن مقاومته سوى بإعادة الإنسان لمكانه الطبيعي دون تضخيم لدوره او تقزيم له، مقام يؤطر فيه الإنسان بدوري العبودية لله تعالى ودور الإستخلاف /الحرية، حتى تستقيم الموازين ويُرشد العمل.

الهوامــش :

1 ـ يمكن التوسع في مصطلح ما بعد الدهرانية في أعمال طه عبد الرحمن خاصة في كتابه "بؤس ما بعد الدهرانية"، والصادر عن الشبكة العربية للدراسات والنشر. بيروت.

2 ـ زيغمونت باومن، الحب السائل، ص: 28.

3 ـ نفس المصدر، ص 31.

4 ـ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص: 121

ما هو الجمـــال؟ محاولة في الإجابـــة

محفوظ أبي يعلا kolkor@hotmail.com // طالب فلسفة في جامعة عبد المالك السعدي

«تعال الآن، أخبرني ما هو الجمال؟»
«ما هو جميل صعب»
محاورة هيبياس الأكبر ـ أفلاطون

يُعدُّ مبحث علم الجمال من المباحث الرئيسيّة في الفلسفة، إلى جانب المنطق والأخلاق ونظرية المعرفة..إلخ. غير أن علم الجمال لم يدرس بالقدر الّذي درست به المباحث الأخرى من الفلسفة كمبحث الميتافيزيقا مثلاً.

وفي الحقيقة كلمة «الاستطيقا» الّتي نسمعها اليوم كثيراً هي كلمة، بمعناها الحديث، لا يتجاوز عمرها ثلاثة قرون، ومصدرها لفظة في اللّغة الألمانيّة صاغها الفيلسوف بومجارتن مؤسس علم الجمال. على الرغم من أن اللّفظة «استطيقا»، مُستمدة من أصل يوناني قديم هوAesthesis الّذي يعني «إدراك حسيّ» (2). غير أن هذا المعنى اليوناني بعيد كلّ البعد عن المعنى الحديث لعلم الجمال (استطيقا) الّذي يمكن أن نعرفه بأنّه: ما يتعلق بالجميل والجمال من حكم ودراسة (2). أو يمكن أن نعرفه أيضاً بأنه إعمال التّفكير في الفنّ والأعمال الفنيّة من أجل تكوين عالم من المفاهيم لمعرفة ما (3).

ومنذ القرن الثامن عشر ظهرت كتب ورسائل كثيرة تهتم بعلم الجمال، منها كتاب « الجماليّة » لبومجارتن، وكتاب كانط «نقد ملكة الحكم» الّذي خصص الباب الأوّل منه لنقد ملكة الحكم الجمالي. ثم كتب شيلر رسائل عن تربيّة الإنسان الجماليّة، وجاء بعد ذلك هيجل فوضع محاضراته عن الجماليّة، ولولا هيجل، كما يقول جورج لوكاش، لما كان علم الجمال على ما هو عليه اليوم. وفي القرن العشرين ازدهر علم الجمال بشكل كبير خصوصاً في أمريكا.

بيد أنه إذا كان علم الجمال تأسس في القرن الثامن عشر، باعتباره مبحثاً فلسفياً قائماً بذاته، على يد الفيلسوف بومجارتن، فإن موضوع هذا العلم وهو الجمال والجميل، قد تم تناوله منذ أفلاطون

المحاكاة وحدها لا تكفي لكي نقول أن لوحة الحِداد الأوَّل هي عمل جميل. بل إن هناك في اللوحة ما هو إضافة للواقع كما هوَ. وهنا نكون قد اقتربنا من تصور هيجل الّذي يرى أن الجمال الفنيّ أسمى من الجمال الطبيعي لأنه نتاج للرّوح.

يجب التذكير أن كلمة «الإستطيقا» الّتي نسمعها اليوم كثيراً، بمعناها الحديث، كلمة لا يتجاوز عمرها ثلاثة قرون، ومصدرها لفظة في اللّغة الألمانيّة صاغها الفيلسوف بومجارتن مؤسس علم الجمال.

وأرسطو.

ونحن في هذه المقالة سنتطرق لموضوع الجمال من خلال نظرية أفلاطون وأرسطو، ثم سنضع قراءة شخصيّة للوحة الحداد الأوّل للرسام وليام أدولف بوغير ومعتمدين في قراءتها على ما سنذكره في هذا المقال من نظريات كلاسيكيّة حول الاستطيقا.

فما هو الجمال؟ وهل الفنّ محاكاة؟ وإلى أي حد يمكن أن نقول أن الفنّ نتاج للروح؟

هذه الأسئلة وغيرها سنحاول أن نجيب عنها فيما سيأتي من مدارسة وتحليل ومناقشة.

في محاورة هيبياس الأكبر يتطرق أفلاطون لموضوع الجمال. وفي هذه المحاورة يناقش سقراط الأفلاطوني* هيبياس السّوفسطائيّ ** الّذي يرى أن السُّؤال عن «الجمال» هوسؤال عن «الشيء الجميل». فلا فرق في نظر هيبياس الأكبر بين الشيء الجميل والجمال. في حين أن سقراط الأفلاطوني يضع تمييزاً بين «الشيء الجميل» و»الجمال». فالجمال جميل بذاته، بينما «الشيء الجميل» هو جميل لأن هناك شيء ما جميل بذاته يمنحه الجمال. ولهذا يقول سقراط الأفلاطوني: «أليست الأشياء الجميلة جميلة بالجمال؟»(4)

لكن ما هوهذا الشيء الجميل بذاته؟ إنه ماهية كليّة توجد في عالم المعقولات، أي في عالم المُثّل، وهذه الماهية هي الّتي تمنح لكلّ الأشياء الجميلة جمالها. إنها ماهية خالدة ودائمة حسب التّصور السُّقراطي الأفلاطونيّ لعالم المُثُل.

لذلك فإننا حين نقول أن «الفرس الجميلة شيء جميل»، أو أن «الفتاة الجميلة هي شيء جميل»، أو أن «القيثارة جميلة»...إلخ ***، فإننا نعني أن كلّ تلك الأشياء الجميلة تستمد جمالها من مفهوم الجمال الكليّ ****، أي من الجميل بذاته: الجمال المطلق. ومن هنا كان الجمال في الأشياء مجرد انعكاس للجمال الحقيقي الّذي يسمو عليها.

إننا حسب التّصور السقراطي الأفلاطوني لا يمكن أن نعرف الجمال من خلال الأشياء الجميلة، لأن الأشياء الجميلة في عالم المحسوسات هي أشياء متغيرة وغير ثابتة، في حين أن ما لا يتغير هو الوحيد الّذي يمكن معرفته، وما لا يتغير يوجد في عالم المُثُل. فالجمال كمفهوم كليّ، أي الجمال: الخالص، الثابت، الّذي لا يتغير، لا يوجد في الأشياء الجميلة المتغيرة. ذلك لأن هذه الأشياء توجد في الزمان والمكان، ولو وجد الجمال في الزّمان والمكان، كما الأشياء الجميلة، لكان معرضاً لما تتعرض له كل الأشياء المحسوسة.

والحقّ أن تعريف الجميل تعريفاً واضحاً لا نجده في محاورة هيبياس الأكبر، فسقراط الأفلاطوني ينتهي في هذه المحاورة إلى الإقرار بأنه جاهل في الجميل، لدرجة أنه لا يقوى على معرفته في ذاته

(5). غير أننا يمكن أن نستنتج الجواب عن سؤال الجمال في ثنايا المحاورة بشكل غامض حين يقول سقراط الأفلاطوني أن الأشياء الجميلة جميلة بالجمال.

لكن كيف يحِل الجميل بذاته في الأشياء الجميلة فيمنحها الجمال؟ هنا لا بد من التوقف عند نظرية المعرفة عند أفلاطون. فأفلاطون يرَ أن المعرفة هي تذكر للوجود الحقيقيّ الّذي هو وجود الماهيات، والجمال من الماهيات. ولهذا فإن رؤية الأشياء الجميلة تمكننا من تذكر مثال الجَمال. وترتيباً على ما سبق، فإن الجمال لا يحل في الأشياء الجميلة، بل إن الأشياء الجميلة تُذكرنا به، لأنها تشارك فيه (6). ذلك أننا حين نرى الأشياء الجميلة كالوردة أو المرأة...إلخ، فإننا نستطيع أن نتصور مثال الجمال من خلال تلك الأشياء، وذلك عبر الديالكتيك (فنّ الجدل) *****. بمعنى أننا نرتقي من تأمّل الأشياء الجميلة، إلى تأمّل النّفوس الجميلة، إلى الأفعال الجميلة... إلى أن نصل إلى الجمال المطلق الذي يجعله أفلاطون مرتبطاً بالفضيلة، وبالتّالي بالخير الّذي يُعدًّ، حسب أفلاطون، مثال المُثُل. يقول أفلاطون: «إن الخير لا يمكنه أن يكون جميلاً، ولا الجميل خيّراً، إن لم يكن الاثنان متطابقين أحدهما مع الآخر» (7). وهذا التّصور الأفلاطوني السقراطي للجمال تعرض لانتقادات من طرف أرسطو الّذي يُحبّ معلمه أفلاطون، كما قال، إلا أنه يفضل الحقّ على محبته. فإذا كان أفلاطون لا يفصل بين الجميل والخير، فإن أرسطو يقصر الجميل على الجميل الحسيّ، وبالتّالي يضع أرسطو الجميل بمعزل عن الأخلاق.

وهنا لا بد من الحديث عن واقعيّة أرسطو الّتي تختلف عن واقعية أفلاطون في كونها لا تجعل الصور مفارقة لعالم المحسوسات، بل إن الصور حسب أرسطو محايثة. ذلك أن الكليات، وفق أرسطو، لم تكن مجردة ولا منفصلة عن الأشياء الّتي تكمن فيها تلك الكليات، وإنّما هي موجودة مع الأشياء الجزئيّة في عالم الزمان والمكان. فالمرأة الجميلة يتعين فيها الجمال، والفرس الجميل يتعين فيه الجمال أيضاً.. إلخ. ومعنى هذا أن الجمال يوجد في مختلف الأشياء الجميلة.

ويرى أرسطو أننا أمام الشيء الجميل نشعر باللّذة، غير أن هذه اللّذة مختلفة، كلّ الاختلاف، عن اللّذات الحسيّة مثل لذة الأكل ولذة الجِماع..إلخ. إن اللّذة الّتي نشعر بها أمام ما هو جميل هي لذة جماليّة غير حسيّة وغير وقتية، إنّها لذة دائمة.

لكن ألا يعني هذا أننا ينبغي أن نشعر أمام المرأة الجميلة بلذة جمالية مادام أن «الجمال هو فتاة جميلة» بتعبير هيبياس الأكبر في محاورة أفلاطون؟ ألا ينبغي أن ننظر للمرأة الجميلة كما ننظر للوردة الجميلة وللوحة الجميلة؟

الحق أن هذا التصور الأرسطي لما هو جميل ينطبق على العمل الفنيّ، فالفنّ في نظر أرسطو هو محاكاة للعالم الخارجي. معنى هذا أننا كلما أعدنا محاكاة ما هو موجود في الطبيعة بإتقان وبمهارة

هل نشعر بالسعادة حين نتأمّل هذه اللّوحة، أعني لوحة الحداد الأوّل؟ بالطبع، لا. لكننا لا نشعر بالحزن أيضاً. ما نشعر به هو الشعور بلذة جمالية بعيدة عن كلّ شعور واقعي كالخوف أو الحزن أو السعادة..إلخ.

ومنذ القرن الثامن عشر ظهرت كتب ورسائل كثيرة تهتم بعلم الجمال، منها كتاب «الجماليّة» لبومجارتن، وكتاب كانط «نقد ملكة الحكم». ثم كتب شيلر، وجاء بعد ذلك هيجل فوضع محاضراته عن الجماليّة.

تامة سنكون قد نجحنا في الفنّ وفي تحصيل اللّذة الجماليّة. إننا حسب تصور أرسطو ينبغي أن نعيد ما هو موجود من قبل في العالم الخارجي. ولهذا فإننا أمام صحن من الفواكه المرسوم على لوحة زيتية باتقان لا نشعر بأي رغبة في الأكل، بل ما نشعر به هو لذة جماليّة.

وإذا كان أرسطو يرى أن الفنّ محاكاة للعالم الخارجي، فإن أستاذه أفلاطون كان يرى أيضاً أن الفنّ محاكاة، لكنه محاكاة لعالم المُثُل. فالفنّ حسب التّصور الأفلاطونيّ للجميل ينبغي أن يقترب من عالم المُثل الأعلى. ورغم أن أفلاطون يرى أن الفنّ هو محاكاة لعالم المثل، فإنه أدان هذه المحاكاة إذا لم تخضع للفلسفة. فالمحاكاة حسب أفلاطون هي في الدرجة الثانية أو الثالثة، تبتعد عن الشكل، وعن المثال. إنّها شبه خادع مستعمل للأغراء والإفساد، ولها عواقب وخيمة على التّربيّة (8)، لهذا لا يحظى الشعراء والموسيقيون والمصورون والمسرحيون المقلدون بأي مكان في المدينة الفاضلة، جمهورية أفلاطون.

نأتي الآن بعد أن عرضنا بإيجاز شديد تصورات أفلاطون وأرسطو لما هو جميل ـ نأتي لتأمّل لوحة فنيّة مسقطين عليها تصور أرسطو للفنّ. واللّوحة الّتي اخترتها هي لوحة «الحِداد الأوّل» للرّسام الفرنسي الواقعي ويليام أدولف بوغيرو******:

الحداد الأوّل لوليام أدولف بوغيرو

إن لوحة الحداد الأوّل ******* الّتي رسمت سنة 1888 ميلاديّة تصور بكاء آدم وحواء على ابنهما القتيل هابيل. لعلّ جماليّة اللّوحة تكمن، وفقاً لتصور أرسطو، في المحاكاة لما هو موجود قي الطبيعة. فالشخصيات الثلاثة في اللّوحة رسمت بإتقان ومهارة تامة، بل إن متأمّل هذه اللّوحة قد يقول ما ينقص هذه الشخصيات الثلاثة لتدب فيها

الحياة هي الرّوح (قد نقول نفس الأمر على تمثال دافيد لمايكل أنجيلو). لكن في اعتقادي أن هذه المحاكاة لا تكفي حتّى نقول أن لوحة الحِداد الأوّل تتصف بالجماليّة، لأنه ما الفائدة من المحاكاة المتقنة اليوم لجسد الإنسان أولأي شيء ما في الطبيعة بوجود آلات التّصوير الفوتوغرافي؟ وبسؤال هيجل: « ما ضرورة تصوير ما هوموجود أصلاً، وما ضرورة إعادة تشكيله؟ « [9].

إن ما يضفي الجماليّة على لوحة الحداد الأوّل، في نظري، هو أولاً ما يحمله موضوعها من ثقل مخيالي ديني، فهي تذكرنا بآدام وحواء، وبالجريمة الأولى الّتي ارتكبت في التّاريخ البشري وفقاً للقصة المذكورة في الأديان السماوية الثلاثة. ولو استبعدنا هذا المعطى من اللّوحة لنقصت جماليتها. كذلك، فإن وضعية الشخصيات الثلاثة تضفي على اللّوحة جماليّة خاصة، وتجعل المتأمّل لها يشعر بلذة جمالية، مثل وضع آدم يده على قلبه، وتغطية حواء لوجهها بيديها، كذلك فإن ما يؤثر فينا حين رؤية هذه

اللّوحة: وجه آدم الكئيب ووجه هابيل القتيل:
آدم يضع يده على قلبه
وجه آدم الكئيب
وجه هابيل

كذلك لا ينبغي اغفال اللّون الرمادي بكل تدرجاته الغالب على اللّوحة، ولو تصورنا نفس اللوحة لكن بلون أزرق للسماء مثلاً لشعرنا بنقص في جماليتها.

هكذا يظهر لنا أن المحاكاة وحدها لا تكفي لكي نقول أن لوحة الحِداد الأوّل هي عمل جميل. بل إن هناك في اللوحة ما هو إضافة للواقع كما هو: إنه الرّمز والخيال المتضمن فيها. وهنا نكون قد اقتربنا من تصور هيجل الّذي يرى أن الجمال الفنيّ أسمى من الجمال الطبيعي لأنه نتاج للرّوح [10]. فأليس كلّ ما في لوحة الحِداد الأوّل نتاج للروح الّتي لا تجعل من اللّوحة الفنيّة مجرّد محاكاة للطبيعة فحسب، بل شيء أسمى من ذلك بكثير؟!

ختاماً، هل نشعر بالسعادة حين نتأمّل هذه اللّوحة، أعني لوحة الحداد الأوّل؟ بالطبع، لا. لكننا لا نشعر بالحزن أيضاً. ما نشعر به هو الشعور بلذة جمالية بعيدة عن كلّ شعور واقعي كالخوف أو الحزن أو السعادة..إلخ. إنّها لذة رؤيتنا للشيء الجميل الّذي قال عنه أفلاطون أنه صعب.

الهوامــش:

1 ـ وج.أو.أرمسون، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، تعريب: مجموعة من المترجمين. مكتبة الانجلوالمصريّة، طبعة سنة: 1963، ص: 200

2 ـ إنظر: Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique, Presses Universitaires de France, Edition 1992, Janvier. P P: 232-233

3 ـ مارك جيمينيز، ما الجمالية؟، ترجمة: شربل داغر، المنظمة العربيّة للترجمة، ط: 1، ص: 31.

* نقول سقراط / الأفلاطوني لأن أفلاطون كتب فلسفة أستاذه سقراط في المحاورات، فيصعب تحديد الأفكار الواردة في المحاورات هل هي أفكار أفلاطون أم هي أفكار سقراط.

** السّوفسطائيّة، كمدرسة تنفي العلم بالماهيات، ترى في موضوع الجمال أنه لا يوجد جميل بطبعه، بل يتوقف الأمر على أهواء النّاس وظروفهم وثقافتهم وأخلاقهم..إلخ.

4 ـ أفلاطون، محاورة هيبياس الأكبر، نقلها إلى العربيّة: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، طبعة سنة 1994، ص: 207

*** هذه الأمثلة يذكرها أفلاطون في محاورة هيبياس الأكبر إلى جانب أمثلة أخرى، كالقِدر...

**** الكليّ هوالّذي يصدق على الكثيرين، والكليات هي الماهيات والصور.

5 ـ مارك جيمينيز، مرجع سابق، ص: 225

6 ـ هذا الرأي نجده في محاورة فيدون حين يتحدث أفلاطون السقراطي عن التذكر وعن المشاركة في المثل، أنظر: أفلاطون، محاورات أفلاطون، محاورة فيدون، عربها عن الإنجليزية: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، طبعة سنة: 1937.

7 ـ أفلاطون، محاورة هيبياس الأكبر، مصدر سابق، ص: 239

***** في محاورة المأدبة نجد هذا الجدل الصاعد حيث نرتقي من الأشياء المحسوسة إلى أن نصل لمعرفة الجميل كما هوفي ذاته.

****** هذه القراءة للوحة هي قراءة شخصية من الكاتب.

8 ـ مارك جيمينيز، مرجع سابق، ص: 243

******* العناوين الّتي تحملها بعض اللوحات تضيف للوحة جمالية وعمقاً، أذكر مثلاً لوحة للرسام الإنجليزي Walter Langley التي عنوانها اقتباس من قصيدة وهو Never Morning Wore to Evening but some heart did break

9 ـ هيجل، المدخل إلى علم الجمال، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنّشر، بيروت، يونيو1978، ص: 34

10 ـ هيجل، نفسه، ص ص: 5 ـ 6

هل نحن بحاجة إلى تجديد الفكر الإسلامي؟

بشرى بلعلي *bouchrabellali@yahoo.com* // باحثة في الفلسفة

مقدمة:

يُواجه الفكر العربي الإسلامي اليوم أكثر من أي وقت مضى إشكاليات على درجة عالية من العمق والتعقيد أسئلة تتعلق بقضايا الفكر والنهضة والتراث والحداثة... وغيرها، شكلت كلها نماذج جديدة من البحث والتفكير بغية المساهمة في بناء التصورات، والآراء المساعدة على تخطي أزمات الحاضر ومعضلاته في أبعادها ومستوياتها المختلفة. وتبعا لهيمنة مظاهر التأخر الفكري والعلمي على الواقع العربي الإسلامي تبلورت مشاريع فكرية متعددة، برؤى وتصورات متنوعة تبعاً لاختلاف القناعات الفكرية، وتباين المشارب والمصادر المعرفية، لكن كلها تصب في مصب واحد، وتجيب عن سؤال واحد هو كيفية نهوض المجتمع العربي الإسلامي وتحقيقه لشروط التقدم وصناعته.

فما هو التجديد؟ وما المقصود بالمدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي؟ ولماذا التجديد في الفكر الإسلامي؟ وهل هناك ضرورة لتجديد الفكر الإسلامي؟ وماهي أبرز العقبات التي تعترض تجديده؟ هذا ما نتوقف عنده بتواضع في هذه المقالة، مع الانتصار لمطلب قوة العقل والأفكار، والتي إن وُجدت، وجدت النهضة، وإذا أُعدِمت كان الانحطاط، وبرأي تقي الدين النبهاني في هذا السياق: «إن انحطاط المسلمين نتيجة ضعفهم الفكري لا يخرجون من هذا الانحطاط ويعودون إلى الإسلام إلا عن طريق الوعي الفكري المتفاعل مع الأمة».(1)

مفهوم المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي:

يُعتبر مصطلح التجديد في الفكر الإسلامي موضوعا ذا حداثة تعود جذوره للقرن التاسع عشر(2)، ومنذ أن تم تداول هذا المصطلح ثار تداولا ذو حساسية بالغة، إذ أن ثلة من بعض العلماء والمفكرين اختلفوا حوله. ومنذ ذلك الزمن لمعت شخصيات نادت بالعودة إلى الأصول، وفهم أحكام الإسلام بناءً على متغيرات العصر وتطورات الزمن الراهن، كانت البداية من المشرق كان على رأس تلك الأعلام محمد عبده، والشيخ محمد رضا، وعبد الرحمان الكواكبي، والدكتور منير شفيق والشيخ يوسف القرضاوي وغيرهم.

تباين التصورات والرؤى حول مفهوم التجديد وحقيقته، لكن نستطيع أن نبين أهم دعوات التجديد وهي حول نمطين:

1 ـ النمط الأول: يُراد به الطعن في الفكر الإسلامي من خلال ترديد عبارات فصل الدين عن السياسة،

وأخذ مسافة من الدين، أو ما وصفه أحد الباحثين بـ»نقض المنهج الفكري الإسلامي باسم الدين» (3)، وكان من أهم دعاة هذا النمط محمد سعيد العشماوي، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد وعبد المجيد الشرفي ولائحة من الأسماء.

2 ــ النمط الثاني: يدعو أصحاب هذا النمط من علماء المسلمين ومفكريهم إلى صياغة فهم معاصر وسليم لقضايا العقيدة والشريعة وإحياء دور الفكر الإسلامي في مناهج المجتمع والدولة، ولعل محمد إقبال من أوائل من كتب وألف حول موضوع التجديد في الفكر الإسلامي في كتابه الشهير «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، وأيضاً طه عبد الرحمان الذي يُعتبر من المفكرين النادرين الذين قدموا إسهامات وإجابات حول تساؤلات الحاضر حول الفكر العربي الإسلامي الحديث.

إن التجديد مثلاً كما عرفه المفكر المغربي حمّو النقاري في كتابه «أبحاث في فلسفة المنطق: كالتالي «يبين الرجوع على الشبكة الدلالية التي ينتسب إليها لفظ «التجديد» أن الأصل فيها الإحالة إلى مقام طبيعي يقوم الإنسان «طارقاً» أو «سالكاً» أو «ناهجاً» أو ساعيا بحيث يكون سعيه ذا أحوال خمسة أساس هي:

- أن يكون السعي في الطريق الواضح والسوي والمفضي إلى ما ينفع، سعيا يستدل فيه ما بالعلامات.
- أن يكون سعياً نافعاً لخلوه من الهزل ولا تُصافه بالتحقق والاجتهاد ولتوخّيه الإحكام والعقل.
- أن يكون سعياً للتروي.
- أن يكون سعياً لكشف اللامعهود واللامألوف.
- أن يكون سعياً ترجى منه الفائدة التي قد لا تحصل ضرورة. (4)

أما المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي فقد عُرّفت بأنها: «فهم الواقع وعناصر هذا الواقع لتزيل الحكم الشرعي عليه» (5). وبين اختلاف آراء المفكرين نجد بأن هناك تعريفاً دقيقاً وأكثر شمولاً حيث عرفت بأنها: «التي تدعو إلى العودة إلى المنابع الأصلية، عودة كاملة صافية، وترك التقليد الفاسد القائم على الاتباع والمحاكاة على غير بصيرة» (6).

لم يغب عن أصحاب ومفكري المدرسة التجديدية النداءات الغربية للتدخل في فهم الأمة الإسلامية لدينها، فنادى أصحاب المدرسة التجديدية بتجدد فهم الدين برغبة أهله ومفكريه، وليس بإجبارهم وإملاء الأوامر عليهم (7)، ليجعلوها أمة أخرى، مستسلمة، خاضعة، تغير معالمها الدينية تغير قيمها وأخلاقها، وشرائعها وعقائدها وجعلها كأشجار الشطرنج تحركها الأمم الأخرى كيف ومتى شاءت. فتقليد الفكر الغربي سيضر بإنسانيتهم وهويتهم الحضارية ويجعلهم يفكرون على مقاسات غيرهم ويضعون الحواشي على أفكار انتزعت من سياقات لا تمت لواقعهم بصلة إلا على سبيل التمحّل

لم يغب عن مفكري المدرسة التجديدية النداءات الغربية للتدخل في فهم الأمة الإسلامية لدينها، فنادى أصحاب المدرسة التجديدية بتجدد فهم الدين برغبة أهله ومفكريه، وليس بإجبارهم وإملاء الأوامر عليهم.

توقف محمد الجابري عند بعض الأمثلة لعلماء وفلاسفة من مجالنا التداولي، جمعوا بين تجدد الفكر وديمومته بنمو الحياة وتطورها، وأثرها على ازدهار المجتمع ورقيّه، بل والنهوض بحضارة الأمة أجمع.

والرغبة في التقليد. فقد اعتبر طه عبد الرحمان مظاهر التقليد آفة خطيرة تهدد فعل التفكير وتسد منافذ الإبداع بكل أشكاله، ويخاطب المتفلسف العربي من الإقلاع عن التبعية، ليُحقق أمرين: أن يأتي بما يستشكله هو – باعتباره مفكراً حراً - من واقعه وتراثه وهويته، وثانيهما: أن يبدع ما به يُضاهي ما لدى غيره من أفكار ونظريات. (8) وهذا ما أكده أيضاً حمّو النقاري في حوار معه في برنامج «منارات» على فضائية «العربية» بقوله: «المثقف العربي مُطالب بالانفتاح على النصوص التراثية والحداثة في وقت واحد».

التجديد والديمومة في الفكر الإسلامي:

يعنى الإسلام في نهيه عن التقليد وأشباهه بالآراء السلبية والمقيتة على الفرد والمجتمع والتي أبرزها عدم فاعلية الفرد وتقوقعه في وجوده الاجتماعي، وسيطرة مجتمعات أقوى وأكثر حركة وإنتاجاً وتجديداً عليه، فالإنسان في رؤية الفكر الإسلامي هو المسؤول الأول والأخير عن صنع تاريخه، صعوداً وهبوطاً، بناءاً وهدماً. قال تعالى «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يرى»، (النجم، آية، 39، 40)، في ذات الموقف يشجع الفكر الإسلامي توارث الخبرات والمعارف والعادات والتقاليد الإيجابية النافعة لحياة الناس والمسلمين خاصة، لكنه يحث المسلمين على النظرة المتجددة للحياة من حولهم فالتجديد سنة الحياة والعظماء والعباقرة، والتقليد عنوان الركود وعدم النماء.

التجديد في نظر الإسلام ليس رفضاً للأوضاع المتردية أو القيم البالية، أو نزع التقاليد التي عفا عليها الزمن، وإنما هو صناعة المستقبل بإرادة الإنسان، وفعله ونظرته للتحدي والإنجاز، وبلورة قيم إنسانية جديدة تحقق حضوره الأمل بالاكتشاف و الابداع لصالحه ولصالح المجتمع والعالم أجمع، إن تجديد الفكر ليس مجرد عملية فكرية تستند إلى البحث والتفسير والتحليل المتجرّد وإنما هي ملائمته ومواكبته لحركة الحياة وواقعها وتشعباتها، حركة الفكر والحياة متلازمتان لا ينفكّان، فبقدر ما يسيطر الفكر أن يفرض رؤيته على الحياة، كذا الحياة تفرض نفسها ورؤيتها على الفكر وحركته (9).

يفرض الفكر المُتجدد رؤيته على ثقافة المجتمع والحياة برمتها، والعلاقة يجب أن تكون طردية بين تجديد الفكر وتقدم الحياة في المجتمع، وخير مثال لتلك الرؤية ما يضربه السياسي الماليزي مهاتير محمد كمثال عن بلده: ماليزيا واجهت تحديات مستجدة على المسرح العالمي، لكنها لم تتقاعس وتقف مكتوفة الأيدي، فقد عمد مفكروها وعلمائها إلى التنبؤ بخطورة التحديات التي فرضها عصر العولمة والمعلومات، وظلوا يدعون بثبات إلى ضرورة الأخذ بأسباب الرقي والنهضة والحضارة وتجديد الفكر في كل المجالات واستلهام العبر من الماضي وتاريخ الإسلام والمسلمين». (10)

يورد المفكر محمد الجابري في كتابه «تكوين العقل العربي» بعض الأمثلة لعلماء وفلاسفة من مجالنا التداولي، كنموذج حي لربط تجدد الفكر وديمومته بنمو الحياة وتطورها، وأثرها على ازدهار المجتمع ورقيّه، بل والنهوض بحضارة الأمة أجمع، فيقول عن ابن سينا وابن رشد أنه كان لتلك الشخصيتين أثرهما الواضح في المجال الفكري الإسلامي والعالمي، فبقدر شهرة ابن سينا في الطب كان قطباً وصاحب مدرسة في الفلسفة، كذا ابن رشد غداً عَلماَ من أعلام الطب والفلسفة في زمانه، وبقيت كتاباتهما ورؤاهما تدرس في جامعات العالم وتتداول على ألسنة المفكرين والعلماء إلى وقتنا هذا (11). يستدل الكاتب بتلك الشهادات الحية على أن الفكر المتجدد ساهم في رفد وإنماء حقل العلم التجريبي وبناء النظريات والمعارف الأخرى في كل المجالات.

ليس سهلاً أن يبدع الفكر الإسلامي في مواكبة عصره في إطار من الرؤية التاريخية والثقافية التقليدية، ويفرض ذاته في مواكبة تجربة الحداثة العالمية، والمشاركة في الإنتاج المعرفي. يقول زكي الميلاد إن هناك عثرتان -هو يشبهها بالمحن- تقفان حائلان أما تجدد فكر المسلمين وديمومته ومواكبة لضرورة تجديده التاريخية والحضارية، أولهما محنة التراث والثانية محنة العصر. (12)

ـ المحنة الأولى: التي تحيط بالفكر الإسلامي وتقف حائلاً وحصناً منيعا أمام التجديد والمواكبة، تكمن في جزء من المدونة التراثية، فبدلاً من هضمه واستيعابه في معارف العلوم العامة، نعاين العكس؛

ـ المحنة الثانية: تكمن في المسافة الشاسعة بيننا وبين جل الحضارات والثقافات والمعارف الإنسانية التي باتت يفصلنا عنها مسافات كبيرة، فمن يريد أن يرتقي بعصره وحضوره التاريخي والحضاري، يجب أن يكون شريكاً فاعلاً ومؤثراً في مسيرة تقدم فكره وتجدده، (13) ويضيف «أن التطورات الفكرية في حاجة إلى تأمل ونظر، ولا يتوقف عندها إلا من ترتبطه بالفكر والثقافة صلة كسباً وإنتاجاً». (14)

ضرورات تجديد الفكر الإسلامي:

يقتضي كشف وبيان معوقات التطوير الحضاري توضيح أهمية وضرورة تجديد الفكر الإسلامي، وانعكاسه على التطور الحضاري، ويمكن إجمال تلك الضرورات بالآتي:

مستجدات الحياة:

منذ فجر التاريخ والإنسان في تطور مستمر، وهذا يحتاج إلى تفكير تجديدي تنويري عصري، يتفاعل مع مسار الإنسان في زمانه ومكانه وخصوصية بلده أو مجتمعه، يواكب اهتماماته وتطلعاته، وتعكس تلك المواكبة تناغماً مابين تطور حياة الإنسان وفكره بإجابية براقة ونيّرة، إذ يقول فوكوياما في هذا

من يريد أن يرتقي بعصره، يجب أن يكون شريكاً فاعلاً ومؤثراً في مسيرة تقدم فكره وتجدده، لأن التطورات الفكرية في حاجة إلى تأمل ونظر، ولا يتوقف عندها إلا من ترتبطه بالفكر والثقافة صلة كسباً وإنتاجاً.

المجال: «إن أهم حقيقة توصل إليها هي أن الحياة بتاريخها وثقافاتها لا يمكن أن يكون لها نهاية إلا إذا توقف الفكر والعلم وهذا محال، وإنما سنبقى نحيا بداخل مرحلة هائلة من التقدم في علوم الحياة وتشعباتها، وهذا يتطلب منا ديمومة تجديد فكرنا». (15)

يستلزم التقدم النوعي والتقني الهائل الذي حققته الحضارات الغربية علمائنا الانفتاح بشكل أكبر وأعمق، بعيدا عن التبعية بكل أشكالها وخاصة التقليد، فلا غرر ولا بأس من الانفتاح على العالم المعاصر، فأوجه الحياة بشعبها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، تعيش حالة من الديمومة والحراك الذي يلحظه الجميع، وقد لا يستطيع الكل مجاراتها. (16)

في الوقت الذي تتدفق فيه على العالم أجمع منابع المعرفة وموارد المعلومات على اختلاف أنواعها من المعرفة الرقمية، فلا زال العقل الجمعي لمجالنا التداولي أسير عاهاته الفكرية، وانحيازاته الإيديولوجيا وعاداته الذميمة في إلقاء اللوم على الآخرين وغياب الرؤية الموضوعية المتبلورة وسوء استخدامه لكل الأدوات المتاحة بين يديه، فعبث أو جهل بعض المدارس الفكر الإسلامي عندما تحرص على تشييد السدود المعرفية في وجه الفكر المقابل لها، بمنتهى الفخر والأنفة والكبرياء ظنا منها أنها تحمي الفكر الإسلامي من الاختلاط والتهجين، في حين أنها تعمل على ضموره وخنقه في النهاية، لقد احتوى عصر المعلومات العالم أجمع فقد انقضى زمن روبنسون كروز وجزيرته المنعزلة عن العالم. (17)

عظم المشاكل والتحديات:

الحاجة الملحة لتجديد الفكر الإسلامي المعاصر نظراً لتنامي التحديات والضغوطات التي تواجه الحضارة الإسلامية، إن حضارات الأمم الأخرى تسابق الزمن في تحقيق التنمية الشاملة والمستدامة لشعوبها ودولها، ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، وهذا يلقي أمانة ومسؤولية عظيمة على مفكري الأمة الإسلامية تجاه شعوبهم وأمتهم.

تغص المجتمعات الإنسانية عموما والإسلامية على وجه التحديد بالمشاكل المختلفة والمتنوعة، وتتناسب المشاكل طرديا مع تطور المجتمعات بغض النظر عن إمكانية الحل من عدمه، ومن هنا تظهر الحاجة الملحة أمام الفكر المتجدد، لمواجهة التحديات والصعاب وحل المشكلات، والنهوض بالمجتمع ورسم أسس التقدم والتنمية لمواكبة الحضارات المتطورة. (18)

التفسيرات الخرافية للأحداث:

مواجهة التحديات الفكرية وتحطم الصعاب هي سمة الذين يشعرون بالتحدي، ولديهم أصل ثابت يعتزون به، ومرجع صادق يجعلونه معيار الصواب والخطأ، المسلمون خصوصاً في تحد متواصل، لكثرة الخصوم وعظم الحوادث والمستجدات، وحالة التحدي والتخلف بكل أشكاله وصوره التي تعيشها الشعوب الإسلامية مردها أساسا إلى فكرها (19)، الفكر البناء هو الذي يواكب العصور والأمكنة والأزمنة ويلبي حاجات الناس أيًّا كان زمانها ومتغيراتها.

تستشري داخل المجتمعات الإسلامية تفسيرات خرافية للأحداث والحياة اليومية، تقزم الفكر وتطمس الحقائق الكونية وتشكل معاول هدم في بنية الأسر والمجتمعات، توارثت الأجيال تلك الخرافات

والخزعبلات. إن المجتمعات الإسلامية في حاجة ماسة إلى فكر نيّر ثاقب يتخلص من تلك الشوائب والخرافات ويُعيد للعقل المسلم قيمته ووزنه وتستعيد العقلية الإسلامية مجدها كما كانت وسادت في قرون قد خلت.

ومعلوم أن انتشار روح الخرافات والخزعبلات والدجل والشعوذة في المجتمع كفيل بأن يجعل مركز العلماء والمفكرين العقلانيين المسلمين حرجاً، إذ يشعرون أن وجودهم نشاز في مواجهة النغمة العامة التي يعزفها المجتمع المتخلف التي تساعده الأجهزة الإعلامية على ارتفاع نغمة الخرافات والخزعبلات بلا حرج أو خجل، (20) حيث نجد مثلاً نجد من علماء الدين من يصدر فتاوى تتراجع بالعقل البشري إلى القرون الوسطى وما قبلها، كتكفير كل من لم يؤمن بـ»مركزية الأرض وثباتها ودوران الشمس حولها»، والأنكى من ذلك يستدلّون على هذه الفتاوى بآيات من القرآن وأحاديث من السنة، بعد أن ثبت علميا عن دوران الأرض حول الشمس الثابتة منذ عهد كوبرنيقس وجاليلو وحسم الأمر فيها، وكذا انتشار العديد من الفتاوى تروج للخرافة، كالعلاج ببول البعير وستشكل خطورة على صحة المواطنين، وتقدم هذه الخرافات على قنوات وفضائيات مشهورة، أي أن الإعلام الذي يفترض في وظيفته التثقيف والتوعية والتنوير يُصبح متورطاً في نشر الخرافة والدجل والجهل وتكريس «الغيبوبة الحضارية».

يعتبر ثلة من العلماء أن الهدف الأساس لتجديد الفكر الإسلامي هو إعداد الأحكام الإسلامية لتتلاءم وطبيعة الظروف العامة في العالم الإسلامي، (21) وجعل الأحكام الإسلامية قابلة للتطبيق، ومرنة في التعامل مع الظروف الزمانية والمكانية التي يحياها البشر وذلك يقتضي تجديد المفاهيم والأساليب والأدوات داخل منظومة الفكر الإسلامي، وعندما نتحدث عن ضرورة المراجعة والنقد لإنتاج التجديد والتنوير فهذا لا يعني المساس بالثوابت غير القابلة لأي تجديد وتطوير كقضايا العقيدة، أو أركان العبادة، وقد أشار إلى هذا «النقّاري» في حواره سالف الذكر: «ينبغي التريث في تحديد مفهوم التجديد عندما نتحدث عن الفكر الديني».

مُعوقات تجديد الفكر الإسلامي:

«لا يمكن أن يكون تأويل النصوص في القرن الأول الهجري مثل تأويلها في العصر الحديث»، [حمو النقاري منارات]، لكن أية محاولة استنطاق النص ليستجيب للواقع ويرتقي به وفق الرؤية الإسلامية الشاملة لن تكون سهلة المنال، أو خالية من العقبات والمعوقات، بل إنها تتعدى إلى الممانعة والرفض، ومحاولة إبقاء الحالة الفكرية الراهنة معطلة ومشوشة، لارتباط أحكام الدين بالواقع المعاش، وقد ذكر مفكرو المدرسة التجديدية والباحثون في الفكر الإسلامي ثلة من العقبات التي تقف حائلا دون إعادة المباشرة مع النص وأهم هذه العقبات هي:

من مُعوقات تجديد الفكر الإسلامي، تلك العقلية الخوارقية التي ترمي أخطائها وكسلها وعثراتها على الخرافات والخزعبلات، فلا تراعي سنن الله في الكون والخلق، وتلبس ضعفها ووهنها في مواجهة وتحدي ما يصيبها أو يحاك ضدك لبوس الدين بطريقة دينية هوجاء، فتسمع ويقال «هذا قدر

الله»، «حسد الناس»، «نصيبه»، أو «عين أصابته»، وكأن المسلم يعيش في العهد البدائي الحجري الذي لا يعرف سنن الله وقوانينه، (22) لقد عطلت هذه العقلية -عقلية التخلف والانحطاط- العلم والجهاد والعمل، بانتظار فتوحات الله والمدد الإلهي وأكثر المسلمون من الدعاء ليبعث الله لهم قائدا مخلصا كصلاح الدين وينزل الملائكة تقاتل معهم وتحمي بلادهم وأمتهم من كل سوء القدرة الإلهية مطلقة ولكن الله وشريعته براء من هذه التصرفات التي تعطل نواميس الكون وقوانينه، التي تحمّل الدين والقدرة الإلهية أسباب بلهها وخنوعها وكأنها لم تسمع بآيات الله «وأعدو...» «وقل اعملوا...»، «وخذوا حذركم...».

ومن مُعوقات التجديد أيضاً، التمسك بالمنهج التقليدي، أو قل «حاكمية العادات والتقاليد»، حيث يعتبر أصحاب المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي هذه العقبة من أهم المعوقات التي تعترض عملية التجديد والنهضة بفكر المجتمع، غذ إن غالبية المجتمعات الإسلامية والعربية نشأت متربية على إرث فكري ديني ممزوج بعادات وتقاليد يكاد من المستحيل الخروج عليها أو محاولة نقدها أو إلغائها. (23)

إن مسؤولية أصحاب الفكر والنهضة عظيمة جليلة تكمن في نسج تلك العادات والتقاليد بما يتناسب ويتلائم مع طبيعة المكان والزمان الذي نعيش فيه، وهو ما يتطلب رؤية فكرية جديدة معاصرة تبعد الاتهام عن النص والفكر الإسلامي، تزهو بدينها وفكرها ومعاصرتها لواقعها، وصناعتها لمستقبلها بعيداً عن إرث العادات والتقاليد والأعراف التي أورثها لنا من أصبحت أجسادهم عظاما نخرة.

وأخيراً وليس آخراً، نجد من بين المُعوقات، ثوابت الفكر ومتغيراته، حيث ثمة ما يُشبه قواسم مشتركة بين ما صدر عن بعض الغلاة من العلماء (على قلتهم في مجالنا التداولي)، وما صدر عن مؤسسة الكنيسة، في النسخة المُحرفة من النصوص المسيحية، فهؤلاء الغلاة يروجون ضمور العقل واحتكار الدين، حتى «صكوك الغفران» عادت تُطل بوجهها القبيح لتؤكد أننا في عصر انحطاط! ولعلها في مسلسل ظهورها ستبلغ بنا ما بلغته في الغرب، خاصة مع تعاظم وجود ودور لغة الخطاب الديني (وبعضها لا يرقى لعظمة وسماحة الإسلام) على كافة المستويات الدعوية، وأهمها منابر المساجد ووسائل الإعلام، حيث تُقتلع يُزيف الفكر، وتُستنزف المشاعر، وتُباع الصكوك، بشكل أو بآخر مع العديد من المشاريع اليوم.

خاتمة:

لكل حضارة دورتها الزمكانية المحددة، وثمة عدة سُنَن لابد من تعاقبها على أية حضارة، ونميل إلى ما قرره أرنولد تونبي من أن أية حضارة لا تموت قضاءاً وقدراً، وإنما تموت انتحاراً، وذلك تعجز عن الوفاء بمتطلبات الريادة، فتفقد مقومات الإبداع، وتهوى إلى أدراك التخلف الفكري والانحطاط الحضاري.

نحن نكاد نوصف من قبل العقلية الانهزامية أننا «ننتحر» حضارياً، مع أننا أمة علم وحضارة وأخلاق، ومع ذلك، نجد أنفسنا من عقد إلى عقد أمام ثقافة مشوّهة لعقل جمعيّ قاصر، لا يملك من مقوّمات النّهضة المنشودة شيئًا، بل يردّد فقط إحدى العبارتين: «لقد فكّر لنا سلفنا الصّالح أو «لقد فكر لنا الغرب».

مقالات.

أهل الاختصاص، من أهل العلم والفكر، يتحملون مسؤولية عظيمة تتمثل في إنقاذ أمتهم من غفوتها، وإنهاضها من كبوتها، وبعث عوامل العزة والقوة فيها، ودفعهم إلى فهم إسلامهم فهماً صحيحاً ورفع غبار العقم الفكري الذي غطى حال الأمة بأجمعها مما ردها إلى عصور التخلف والانحطاط.

الهوامــش :

1 ـ شفيق منير، "الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات، حركات، كتابات"، ط 3، 1994، دار البراق للنشر، ص 34.
2 ـ نفس المرجع، ص 9.
3 ـ حسن حمدوشي، "التجديد الفكري قراءة في المفهوم"، مجلة الكلمة، العدد 50، 2006، على الرابط التالي:
http://www.kalema.net/v1/?rpt=672&art
4 ـ حمّو النقاري، "أبحاث في فلسفة المنطق"، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي، ليبيا، 2013، ص ص 12-11.
5 ـ الشريف محمد شاكر، معنى التجديد في الإسلام، 11 دجنبر 2008، www.shareah.com.index.php?records/veiw/ action
6 ـ أدهمي رياض، التجديد، على الرابط:
www.alreshal.org/a5ath/adnamitajdid.thm
7 ـ يوسف القرضاوي، "ما هو المقصود من خطابنا الإسلامي"، بتاريخ 28 دجنبر 2003، على الرابط التالي:
http://qaradawi.net/new/Home/page
8- بوزبرة عبد السلام، "طه عبد الرحمان من التقليد والاتباع إلى التجديد والإبداع"، موقع تقويم التراث، 10 فبراير 2014، على الرابط التالي: http://www.tahaphilo.com
9 ـ زكي الميلاد، "الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد"، دار الصفوة، بيروت، لبنان، 1994، ص 58.
10 ـ محضير بن محمد، "الإسلام والأمة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 72.
11 ـ محمد عابد الجابري، "تكوين العقل العربي"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص 331.
12- زكي الميلاد، "الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد" مرجع سابق، ص 280.
13 ـ المرجع نفسه، ص 281.
14 ـ زكي الميلاد، "تطورات الفكر الإسلامي"، موقع آفاق الكلمة، بتاريخ 1 شتنبر 2015، على الرابط التالي:
http://aafaqcenter.com/index.php/post/2230
15 ـ فرانسيس فوكوياما، "نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية"، ترجمة أحمد مستجير، القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2002، ص 21-20.
16 ـ خالد عبد الله الشعيب، "ضرورة التجديد وضوابطه في الفكر الإسلامي"، موقع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، على الرابط التالي:
http://elazhar.com/conf_au/13/3.asp
17 ـ نبيل راغب، "الغيبوبة العربية"، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر، 2006، ص 62.
18 ـ محمد سليم العوا، "التجديد في الفكر الإسلامي: رؤية إسلامية معاصرة"، على الرابط التالي:
www.fiqhaclamy.org.sa/fislamicg/7.pff
19 ـ نبيل راغب، الغيبوبة العربية، مرجع سابق.
20 ـ توفيق السيف، "نحتاج فهماً جديداً للإسلام"، جريدة إيلاف، العدد 5447، بتاريخ 20 أبريل 2016، على الرابط التالي:
http://elaph.com/Web/News/2016/4/1079052.html
21 ـ محمد أمير النعم، "من ينابيع التجديد من أفكار الإسلامي المعاصر"، دار فصلت، حلب، سوريا، 2005، ص 16.
22 ـ مرجع نفسه، ص 18.
23 ـ عبد المجيد الشرفي، "الإسلام والحداثة"، دار المداد الإسلامي، 2009، ص 19.

الفلسفي في كتاب «في النقد الفني» لكمال فهمي

ذ. محمد معطسيم *mouatassim57@gmail.com* // باحث ومدرس فلسفة

تراهن هذه الورقة التقديمية على محاولة الكشف، عن الهوية الفلسفية لكتاب: «في النقد الفني» للكاتب كمال فهمي الصادر مؤخراً.

في معنى تقديم كتاب:

في إطار ندوة حولة الثقافة الشعبية، نظمها اتحاد كتاب المغرب في سنة 1981 شارك الكاتب عبد الكبير الخطيبي، بمداخلة بعنوان «مقدمة لمفهوم الثقافة الشعبية» أشار فيها إلى كتابه « La blessure du nom propre » الصادر سنة 1974؛ وكأنه يطمح إلى تقديم كتابه بعد أكثر من سبع سنوات على صدوره؛ استدرك في ورقته قائلاً: «حسب رأيي المطلوب من الكتاب أن يقدم نفسه». وهذا الرأي يعكس على الأقل ثلاث حقائق:

الأولى: الكتاب سابق لأوانه لمطمحه الحداثي؛

الثانية: الكتاب جسور في استشكالاته وطروحاته؛

الثالثة: الكتاب مغبون، وصاحبه مظلوم في الفكر المغربي المعاصر.

لكن كيف يقدم كتاب ما سواء قدم نفسه أو قدمه وسيط؟ من المؤكد أن هناك مشيرات تعكس دينامية الكتاب كالترويج والتسويق، والتداول، والإحالة المرجعية، ودرجة المقروئية، وحيوية النقاش حول، ومستوى التعاطف معه.

أكاد أجزم أن كتاب «في النقد الفني» له من حظ التمكين في التقديم بمعناه المزدوج؛ وذلك للمسوغات التالية:

-1 يمد يده إلى أصدقاء الفلسفة، ومحبي الحكمة، لأنه يرفع راية الفلسفة؛

-2 يترافع عن مفهوم مظلوم، في الدرس الفلسفي المغربي، لاعتبارات بيداغوجية وديداكتيكية؛

-3 يدعو إلى مصالحة وتقارب، بين الفلاسفة والفنانين ونقاد الفن؛

-4 يساهم بإنتاج فلسفي، ضمن الحركة الفلسفية المغربية، للجيل الثالث من الفلاسفة المغاربة المعاصرين؛

-5 يتكلم مغربياً في اختياراته البحثية: الغرباوي، الشرقاوي، معزوز، الزكاري، عبدوس...

وإن كان للكتاب حظ التمكين، للمسوغات سالفة الذكر، فإنه لا يَدعي الاشتغال الجامع على النقد الفني في عمومه، فمن خلال العنوان، يُعلن كاتبه أنه كتاب «في» النقد الفني، وبالتالي فهو ليس كتاباً

نقدياً فنياً شمولياً، بل برسم حدود اشتغاله على التشكيل، والمسرح بدرجة أقل.
أما الهوية الفلسفية للكتاب، فعملنا على رصدها ثم كشفها والإفصاح عنها، عبر مستويات ثلاثة:
أولاً: فلسفة مقنعة Philosophie voilée او حينما تتستر الفلسفة وراء عتبات
تنكشف هوية الكتاب الخبيئة عبر ثلاث عتبات:
1- عتبة العنوان: فكلمة النقد هي وجه العملة، والفلسفة قفاها، والنقد لا يكون إلا فلسفة، حضورها في حضوره وغيابه في غيابها.
2- الإهداء إلى الأم والأخت إلهام، هو احتفاء واحتفال واعتراف بصيغة المؤنث، والفلسفة مؤنثة في كل لغات العالم؛
3- لوحة الغلاف للفنان التجريدي الروسي «فاسيلي كاندانسكي» ذي الخلفية الفلسفية الأفلاطونية والكانطية والهوسرلية؛
ثانياً: فلسفة صريحة Philosophie explicite أو الناسخ بظل وبدونه:
أما في مقدمة الكتاب، فيبدأ التصريح تدريجيا بالإشارة إلى كتاب «الفلسفة والمسرح» الراصد للعلاقة الوثيقة للفن بالفلسفة، وطرح إشكالات فلسفية حول حدود الفن وطبيعتها، وصلاحية الحكم الفني؛ والتنبيه إلى المفاهيم الجديدة في الحل الفني من قبيل: ما بعد الحداثة، ضد الفن، نهاية الفن، إعادة تعريف الفن. ناهيك عن طرح إشكاليات فلسفية كماهية الفن، وعلاقته بالجمال والذوق، والمحاكاة، والواقع، والحقيقة، بالإضافة إلى استدعاء اطروحات فلسفية لكل من «أرثور دانتو» وهيجل وفرويد وبرغسون...
لكن الفلسفي سيتبدى أكثر في «فلاسفة الكتاب» عبر لحظات متمايزة من تاريخ الفلسفة، بدءا من الفلسفة الإغريقية، وانتهاء بالفلسفة المعاصرة، مروراً بالفلسفة القروسطية والفلسفة الحديثة. وأكاد أقول إن «أغورا الكتاب» تعج بالفلاسفة، اكثر من أربعين فيلسوفاً، بمواقفهم وأطروحاتهم وآرائهم الفلسفية.
والظل الذي لازم ناسخه، في بناء المفاهيم، وصياغة الأطروحات، واستطاب مأواه الفلسفي، هو الفيلسوف «إيمانويل كانط»، فهل الكاتب كمال فهمي كانطي؟
وإذا كانت «أغورا الكتاب» تعج بالفلاسفة، وتضج بتدافعهم الفلسفي، فإنها أيضاً تكتنز بالمفاهيم الفلسفية، بما ينيف عن ثمانية وستين مفهوماً، على سبيل الاستعمال والتوظيف، وأردا ضمن أطروحات الفلاسفة وأقوالهم. كما تزخر هذه «الأغورا» بتسع وعشرين إشكالاً مبنية، بحسب سياقاتها، في التأطير الإشكالي.
لقد تفلسف الكاتب، بالمعنى الهيدجري، لحظة دخوله في حوار مع الفلاسفة، مُناقشاً معهم بصدد ما يقولونه ويتحدثون انطلاقا منه؛ إلا أن الكاتب ينبهنا، في هذا الحوار، إلى فلاسفة كونيين، غير مستدعين كثيراً، في السجل الفلسفي للدرس المغربي، ينتمون إلى دول إيطاليا (أ.إيكو – ب. كروتشه) وإيرلندا (ف.هوتشسون) وامريكا (ن. غودمان- أ. دانتو- م. وايتز)...
وسيفاجئنا الكاتب في فصول من الكتاب كـ«الفن والواقع» والفصل الخاص بالقراءات، وتحديدا في القراءتين الأخيرتين، بالتحرر من سلطة الفيلسوف، ومرجعية الناقد، والانفلات من قبضتهما، ليجول وحيدا في «الأغورا» لا أثر لظله، يمارس تفلسفه الخاص، قادحاً زناد فكره، مشهراً سلاح نقده.

ثالثاً: فلسفة منسية Philosophie oubliée أو الهوية الفلسفية غير المكتملة:
كرّسَ الفيلسوف المغربي «علي بنمخلوف» كتابه: «لماذا ينبغي أن نقرأ الفلاسفة العرب؟ الميراث المنسي» للمرافعة عن أطروحة مركزية، هي إنصاف الفلسفة العربية من التعتيم والجحود، بتبريزها ضمن التراث الفلسفي الإنساني المشترك. ولعل هذه المرافعة تعكس مطلباً فكرياً مشروعاً، لوضع غير منصف للفلسفة العربية، وهو ما أرخى بظلاله على اختيارات الكاتب الفلسفية، حيث خلت «أغورا الكتاب» من حضور أي فيلسوف عربي يمثل اللحظة العربية الإسلامية من تاريخ الفلسفة.
يبدو كذلك، أن الإنصاف ظل منقوصاً، بالنسبة لحصيلة المدرسة الفلسفية المغربية المعاصرة، منذ الفيلسوف المستأنف محمد عزيز الحبابي، باستثناء الباحث في الفلسفة، عبد العالي معزوز. غير أن ما يشفع للكاتب أن كتابه، في حد ذاته، مُساهمة فلسفية مغربية فعلية وإجرائية، لأنه هو نفسه جزء من هذه المدرسة المغربية، ومنتمٍ إلى جيلها الثالث؛ وإن وصل إلى مرحلة الإنتاج الفلسفي متأخراً، بعدما استغرقته المؤسسة بإكراهاتها، وهو يزاول مهمة تدريس الفلسفة، ما يربو على ثلاثة عقود من الزمن.
وإذا افتقدنا ميراثاً فلسفياً عربياً وسيطاً، ومنجزاً فلسفياً مغربياً مُعاصراً في «فلاسفة الكتاب» فإننا افتقدنا أيضاً حلقة من الفلاسفة، أي أولئك الفلاسفة الذي صادفهم الكاتب مُدرساً للفلسفة، وقارئاً لنصوصها مثل: جورج هانز غادامير، وكريستيان دولكمبان، وجاك نوفل، وجورج سيمل، وبرتراند فيرجلي، وبيير فرانسكستيل، واوسكار ويلد، وعبد الكبير الخطيبي...
لن أتجشم عناء مساءلة الكاتب عن سر النسيان الذي طال هؤلاء وأولئك الفلاسفة، مخافة أن يجيبني جوابا طوطولوجياً، على غرار ما أجاب به عبد الفتاح كيليطو، عن سؤال: لماذا لا تكنب بالعربية؟ فأجاب:
- هناك حقيقة أنا متأكد منها، لكنني نسيتها.
كتب بول فاليري عن الفنان الفرنسي الانطباعي كاميي كورو Camille Corot: «علينا الاعتذار دوماً عن الحديث عن التشكيل» ربما يرجع الأمر إلى الصعوبة الحاصلة في متابعة المنجز التشكيلي المكثف، وقصور الإمكانات التوثيقية. فهل علينا الاعتذار أيضاً عن الحديث عن الفلسفة؟
يتضح أن هوية الكتاب فلسفية ، تمارس فيه الفلسفة، سواء كانت مقنعة أو صريحة، صلاحياتها في المفهمة، والاستشكال، والمناقشة، والفعالية الحجاجية، وصاحبه كاتب فلسفي، ومشتغل بالفلسفة، وباحث فيها. يبني نسقه المعرفي بأناة، عبر إصداراته الأربعة لحد الآن: مفاهيم فلسفية، ومسرحية لعبة الحلم، والفلسفة والمسرح بالإضافة إلى «في النقد الفني» موضوع القراءة.
يُراكم الأستاذ كمال فهمي تجربة في الكتابة الفلسفية، وهي تجربة تغتني باستمرار، نظراً لانفتاحه على تخصصات غير فلسفية، كالقصة والمسرحية والتشكيل والنقد الفني. فهو يقرأ للفلاسفة كما يقرا لغيرهم، ويكتب في الفلسفة كما يكتب في غيرها. وتلك لعمري كفاءة وجودة قلّ نظيرهما، تعصمه من حكم الرداءة التي عبر عنها سيوران في قوله: «إن أردأ الفلاسفة لا يقرأون إلا للفلاسفة».

التفلسف وسؤال التكفير

بدر الحمري *badrelhamriok@gmail.com* // باحث في الفلسفة

• اقترن اهتمام أهل العرفان وأهل الفلسفة بالمحبة والحكمة معاً؛ وإن كانت ماهية الفلسفة محبة الحكمة فإن العرفان الصوفي حكمة المحبة، وكلاهما طريقان يتقاطعان في طلب الحكمة، باعتبارها منارة للعقل الرشيد والفهم السديد والقول المفيد والعمل الخليق. أو بصيغة أخرى، إن الحكمة مُحايثة العقل للتنوير الذي لا يعني شيئاً آخر غير خروج الإنسان من ضيق التقليد إلى أفق الإبداع.

والحكمة مقام قد يطلب بالأدلة العقلية من النظر الفكري كما في الفلسفة، أو بالاستقامة والمجاهدة والمكاشفة كما في التصوف. (1)

ومهما تعددت المواقف من الفلسفة أو التصوف، بين مؤيدة ومعارضة، فإنهما تجربتان إنسانيتان لا سبيل لصفاء النفس والعقل بدونهما، ولم يكن ذلك إلاّ لسابقة لهما تجلت في تقاطعهما معاً في دائرة وسطى بين المحبة والحكمة، وذلك هو الخير الكثير. (2) وهذا ما يخول لنا القول إنّ التصوف والفلسفة بحكم تشكلهما قد ينتهيان في شخص كل منهما إلى وحدة تكاملية يحكمها التآزر والتغاير والائتمار الذي بمقتضاه يؤمر التصوف على الفلسفة في شخص الصوفي، فيكون الصوفي حينها صوفياً بالفعل فيلسوفاً بالقوة، وتمر الفلسفة في شخص الفيلسوف، فيكون الفيلسوف حينها فيلسوفاً بالفعل صوفياً بالقوة، (3) مع إمكانية أن يجتمع التفلسف والتصوف في شخص واحد، كما هو الحال عند كثير من الشخصيات في تراثنا الفكري، كابن عربي الحاتمي، وعبد الحق بن سبعين، وأبو بكر بن باجة الأندلسي، والسهروردي المقتول.. وغيرهم ممن غرسوا أكبادهم الوهاجة في تجربة العبودية والتأمل في قيم العدالة والحق والحرية، فكانت تجربتهم الروحية وتأملاتهم العقلية المؤيدة مرآة لكل الأديان، وملتقى جواهر الإيمان، ومركز كل إنسان، حتى تفطنوا إلى أن التكفير طريق ورثة إبليس إلى النار، أما المحبة فهي طريق ورثة الأنبياء إلى الجنان.

• لكن أفعال ما أصبح يصطلح عليهم اليوم بـ«الجهالات الدينية» لا تزال - ومنذ قرون خلت - تستعيد هويتها التكفيرية عند كلّ صوت يطالب الناس بالعدالة في الخير بين الناس، بل وتصفُ بالبدعة كل صوت عرفاني مهما رسخت قدمه في العشق، أو لعلها تصفه بالكفر فيستباح دمه، لا لشيء

بدأنا حديثنا عن العرفان والتفلسف، ومررنا بالحديث عن الجهالات الدينية ومخاطرها، إلاّ أن ما يجب أن يشغل تفكيرنا الراهن هو استلهام روح التفلسف وروح العرفان من أجل التفكير في مزالق التكفير وسُبل الخروج من دوائره.

سوى لأنه يتبع منهج الفلاسفة العارفين في تفكيك اليقينيات، أو التكفيريات، أو الإيديولوجيات، أو الهويات القاتلة، من أجل هوية رحمانية تجمعنا جميعاً.

ومن حِكم التاريخ الساخرة، أن تلك « الجهالات الدينية » تركت وراءها هموماً ومشاريع مفخخة، وإرث عدائي لكل ما هو جميل وعقلاني ! فبإسم هذا التراث التكفيري نرى اليوم تيارات حركية دينية مشوهة، ومثقفون لا إنصاف لهم من قول الصدق، وتوظيف سيء للدين في السياسة، وسوء فهم كبير في رؤية العالم، وتطفيف في ميزان الناس، ونصب ما تيسر من المسامير والألغام أمام كلّ متنور حاول أن يجاورهم بالفكر والحوار.

والدين عند الله الإسلام، دين الإنسانية جمعاء، حتى أصبحنا بعد كل قراءة للقرآن يصعب علينا التمييز بين الإنسان والإسلام، لا لشيء سوى لأن الإسلام إنصاف للإنسان مهما كانت قيمته أو لونه أو عقيدته أو جنسه أو مذهبه أو وطنه. لكنهم اليوم يدمرون الإنسان باسم الإسلام، وباسم آيات الله.

• إننا حقاً نعاني اليوم من غمة ثقافية عقلانية وروحية تزكوية، إذ بات من الصعب قبول هذا الفصل الذي تنادي به بعض الاتجاهات الفكرانية في تجربة الإنسان الروحية وبين أبعاده العقلانية، ككائن مفكر تبلور وعيه بعقيدته تدريجياً عبر تاريخ طويل من الرسالات، كلِّف فيه الأنبياء بأن يعيدوا للإنسان لباسه - التقوى، فتمادى الإنسان في فساده، فطرد الرسل، وقتل الأنبياء. (4)

إنّ تاريخ مشروع التنوير الحديث والمعاصر الذي دشنه فقهاء وعلماء ومفكرون وفلاسفة ومتصوفة من أمثال: المولى عبد السلام بن مشيش، وسيدي بومدين المنور، وأبو الحسن الشاذلي، وابن عطاء الله السكندري، ومحمد عبده، وعبد الله كنون، ومحمد عزيز الحبابي، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وعبد الله العروي، وطه عبد الرحمن.. بدأ اليوم يعرف تقهقراً بفعل أفكار طلعت من تربة ليست بتربتنا، ولا هي تتنفس هواءنا، ولا شربت من مائنا، أو سكنت تاريخنا الإنساني المشترك. أفكار تنتشر في المجتمع – وليس بين الشباب فقط - مثل الجراثيم والفيروسات، تنمو مبكراً في جسم الإنسان دون أن تظهر أعراضها، مع العلم أن هذه الأفكار الشاذة مثلها مثل بعض الفيروسات والأمراض، تفشل الأجهزة الطبية في تشخصيها مبكراً. كذلك التطرف الديني، بما هو السبب الأخطر لتوليد تلك الأفكار، فلا تستشعره المجتمعات المريضة به إلا وهي تسارع إلى علاجه في مرحلة الاحتضار، وكأنها استيقظت للتو من سباتها العميق، أو من حقنة مخدرة تحلم ببناء دولة قائمة أركانها على جماجم الأطفال والنساء والأبرياء، وكل المواطنين، هذا الاستيقاظ يأتي بعد أن يكون المرض قد قطع أشواطاً متقدمة في الهلاك والموت السريع.

كذلك، ما يلفتُ نظر الباحث هو هذا التوسع المخيف للحقد والكراهية عبر العالم، الواقعي والافتراضي، وأخطرها على الإطلاق تلك التي تقترب من دائرة تسييس المجتمع! بأقنعة الصفاء، ونحسبُ أن الصفاء منها براء، براءة الذئب من دم يوسف عليه السلام.

هذه «الجهالات الدينية» لا تريد منا أن نصنع حياتنا وشخصيتنا بإرادتنا، بل بإرادة الأموات التي تسكن في جماجمهم وقلوبهم، حتى يُصبح الجميع يُشبههم، في كراهيتكم وحقدهم على مكاسب الإنسانية، من الحرية والعدالة والمساواة والتسامح والتعايش. فهل سيكون لها نصيب؟

إنّ تاريخ مشروع التنوير الحديث والمعاصر الذي دشنه فقهاء وعلماء ومفكرون وفلاسفة ومتصوفة بدأ اليوم يعرف تقهقراً بفعل أفكار طلعت من تربة ليست بتربتنا، ولا هي تتنفس هواءنا، ولا شربت من مائنا، أو سكنت تاريخنا الإنساني المشترك.

هذه بعض نظرات في فصل كلّ ما أصبح يقال عن التفلسف والتصوف من جهة، والتطرف الديني من جهة ثانية، الذي إذا ما نحن تأملناه سنجده يجمع بين طمع السياسوية (حُبّ التملك)، وسوء فهم النصوص الدينية (حُب التسيُّد أو التسلُّط)، وكلما زادت نفوذهما زاد توسع دائرة الكراهية. وفي جميع الأحوال فكلها أسباب ـ وأخرى ـ تؤدي لا محالة إلى سفك الدماء.

بدأنا حديثنا عن العرفان والتفلسف، ومررنا بالحديث عن الجهالات الدينية ومخاطرها، إلاّ أن ما يجب أن يشغل تفكيرنا الراهن هو استلهام روح التفلسف وروح العرفان من أجل التفكير في مزالق التكفير وسُبل الخروج من دوائره، «إننا نعيش أزمة الإنسان الحديث. ولم يبق أمامنا كثير من الوقت. فإذا لم نبدأ منذ الآن، من المحتمل أن يكون غداً قد فات الأوان» (5). والبداية دائماً ما تكون مشرقة بالسؤال، وأحسن الأسئلة تلك التي تبحث في خرائط التأسيس، لذلك لا بأس من أن نطرح ـ في هذا السياق ـ السؤال التالي: كيف نُعيد للإنسانية بناءها المرصوص؟ وهل للتفلسف العارف دور في ذلك؟

الهوامــش :

1 ـ ابن عربي الحاتمي، الفتوحات المكية، ط. دار الفكر، بيروت، مج2، 284-269. أورده د.محمد الأمراني، مجلة عوارف، ع5-4، 2010، ص:17.

2 ـ تدبر قول الله العظيم: يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ "البقرة: 269". الحكمة إلهية إذاً، وكلّ من أحبها فهو متألّه، هنا يستوي في ذلك الفيلسوف والصوفي.

3 ـ د.محمد الأمراني، مرجع سابق، ص: 31.

4 ـ قول طه عبد الرحمن: ولا تعني ملازمة هذين الفعلين الشنيعين لأطوار الإنسانية أنهما يتناوبان عليها تناوب الضدين، وإنما، على العكس من ذلك، أنهما يتلازمان فيها تلازم المثلين؛ فحيثما وجد أحدهما بِنفس قدر الآخر، وأنى وجد، وجد؛ وقد لا يكون وجود أحدهما بنفس قدر وجود الآخر، لكن ذلك لا يفيد ألبتة عدم وجوده؛ ولا نعرف زمناً تمحّصٍ فيهِ الإنغماس في الشهوات، فلا قتل، أو تمحص فيه الإسراف في القتل، فلا تهالك على الشهوات؛ وإذا كان لا يخلو زمن منهما خلواً كلياً، فذلك بموجب حدثين فاصلين في حياة الإنسان: الخروج من الجنة.. ونزول الشريعة. أنظر كتابه، شرود ما بعد الدهرانية، ص: 546-545.

5 ـ إريك فروم، ثورة الأمل، ترجمة ذوقان قرطوط، دار الآداب بيروت، ط1، 1973، ص: 176.

الحركة الوطنية المغربية ورهان الديمقراطية أولى سنوات الاستقلال

حسام هاب hab.hossam59@gmail.com // باحث في التاريخ الراهن

حصل المغرب على استقلاله الوطني يوم 2 مارس 1956، ومنذ ذلك التاريخ شكل سؤال بناء «الدولة الوطنية» واختلاف تصورات الفاعلين السياسيين حول كيفية البناء، الرهان الأساس لمختلف القوى الوطنية التي وجدت وقتها في الساحة السياسية (القصر، حزب الاستقلال، حزب الشورى والاستقلال، حركة المقاومة وجيش التحرير، الاتحاد المغربي للشغل...)، وهو ما جعل الحقبة الأولى من الاستقلال تكتسي حدة وجاذبية في الوقت نفسه، حدة على مستوى الواقع في الصراع بين الفاعلين السياسيين والقصر، وحدة داخل الحركة الوطنية والأحزاب السياسية، وجاذبية على مستوى الأدبيات التاريخية والسياسية. بيد أنه كان لكل طرف من هذه القوى تصوره الخاص لآليات بناء الدولة الوطنية المستقلة، وهذا ما جعل الصراع يحتد بينها منذ البداية، ويتحكم في مسارها وفي مسار تاريخ المغرب الراهن بصفة عامة.

كان رهان بناء نظام ديمقراطي هو الهاجس الأكبر خلال هذه المرحلة خاصة أن الحركة الوطنية المغربية اعتبرت الاستقلال لحظة تأسيسية لـ «عقد اجتماعي» (1) ، ولتعاقد وطني ثاني بين المؤسسة الملكية والحركة الوطنية مكمل للتعاقد الأول الذي انطلق لحظة توقيع وثيقة المطالبة بالاستقلال في 11 يناير 1944 التي تضمنت مفهوم «الديمقراطية»، حيث حمل استعمال هذا المفهوم بعدا حماسيا أكثر منه تعبيرا عن نظرية مبنية على أسس منطقية من خلال مشروع متكامل لتأسيس مغرب مستقل. فغياب تصور موحد للمستقبل السياسي للمغرب المستقل هو الذي خلق أزمة تحويل مفهوم الديمقراطية الوارد في وثيقة المطالبة بالاستقلال إلى واقع خلال وبعد مرحلة الاستقلال، وهو ما يؤكد أن فكر النخبة السياسية المغربية لم يكن مبنيا على تصور واضح للمسألة الديمقراطية، وغابت عنه أيضا النظرة الشمولية للمجتمع المغربي قبل التفكير فيه ديمقراطيا (2).

ورغم أن التشبث بالمسألة الديمقراطية كان حاضرا عند الحركة الوطنية وبشكل خاص حزب الاستقلال فإنه لم يتجاوز مرحلة الخطاب ولم ينتقل إلى الممارسة على أرض الواقع. فالتقصير في سلوكها اتجاه إقرار المطلب الديمقراطي لم يكن في المقام الأول بسبب ضعف وعيها السياسي بأهمية الديمقراطية في بناء الدولة الوطنية، أو بسبب تجاهلها لمركزية التنمية الديمقراطية في مشروع التقدم الاجتماعي بل إن مرد هذا التقصير يرجع إلى وجود توافق سياسي بينها وبين المؤسسة الملكية يقضي بتأجيل الديمقراطية وبناء المؤسسات إلى فترة لاحقة، وحاجتها إلى عدم اختلاق قضايا خلافية تهدد التوافق الوطني بالشرخ (3).

كانت المسألة الديمقراطية ضمن الاختلافات الواضحة بين قطبي الحركة الوطنية المغربية حزب الاستقلال بزعامة علال الفاسي وحزب الشورى والاستقلال بزعامة محمد بلحسن الوزاني حول مهام حكومة البكاي الأولى (1955-1956). فقد ألح الشوريون على مهمة إيجاد مؤسسات ديمقراطية، ورأوا أن تقترح الحكومة على الملك في الوقت

المناسب تعيين لجنة من ثلاثين عضوا يختارون من جهات المغرب الستة تكون مهمتها تهييء مشروع دستور مغربي على أساس مبدأ الملكية الدستورية في غضون ستة أشهر من تأليفها. كما رأوا أن يقوم النظام الجديد بالمغرب على أفكار تطمح إلى إيجاد دولة مغربية ديمقراطية وذات سيادة وحكومة مغربية تمثيلية قائمة على فصل السلطات والمساواة بين جميع المواطنين بقطع النظر عن عقائدهم، وحرية الاجتماع وتأليف الجمعيات (4). أما حزب الاستقلال فلم يكن متحمساً للمسألة الديمقراطية فاستناداً إلى تصوره الخاص لمهام حكومة البكاي الأولى فإنه اقترح تأجيل إقامة نظام ديمقراطي مبني على أساس الملكية الدستورية إلى ما بعد إتمام المفاوضات مع فرنسا وتسلم جميع مظاهر السيادة، مقترحا أن يظل الملك في الفترة ما قبل نهاية المفاوضات هو «المؤتمن الوحيد على السلطة التشريعية» (5).

هذا الموقف الذي ينبني على أولوية قضية الاستقلال على المسألة الديمقراطية استمر كمبدأ استراتيجي لحزب الاستقلال طيلة السنوات الأولى من حصول المغرب على استقلاله، ووجد صداه في خطاب قادة حزب الاستقلال خلال هذه المرحلة الذين كانوا يدافعون عن ضرورة تأجيل الديمقراطية حتى لا تكون - حسب وجهة نظرهم - بابا يدخل منه أعوان الاستعمار بالأمس وحلفاءه ليربطوا مصير المغرب بالاستعمار من جديد، إضافة إلى ضرورة التمييز بين ديمقراطية يراد بها تجنيد الشعب من أجل استكمال التحرير وبناء الاستقلال، وديمقراطية يراد بها تشتيت شمل القوى الوطنية لصالح الإبقاء على الوضعية شبه الاستعمارية التي ورثها المغرب من الحماية الفرنسية (6).

ولعل أبرز نموذج عبر عن هذا الموقف بوضوح في خطاباته ومحاضرته هو المهدي بن بركة عضو اللجنة التنفيذية لحزب الاستقلال آنذاك. ففي محاضرة ألقاها أمام مسيري الحزب بالدار البيضاء في أبريل سنة 1958 بعد استقالة الوزراء الاستقلاليين من حكومة امبارك البكاي الثانية (1958-1956) تحت عنوان «الأزمة الوزارية: أسبابها ونتائجها»، يطرح بن بركة موقف حزب الاستقلال من مسألة الديمقراطية قائلاً «فأخذت تتعارض الوسائل والطرق وحتى الأهداف بين الإئتلاف (الحكومي) المصطنع، لأننا في الوقت الذي كنا نتجه كلية نحو البناء والتشييد ووضع الأسس المتينة لذلك كان غيرنا يسعى في بناء نفسه وإقامة هيكل مكبر لشخصيته، وشتان بين من يريد بناء الاستقلال ومن يتخذ هذا الاستقلال وسيلة لبناء نفسه»، ويضيف «وفي الوقت الذي اشتغلت طائفة في تخطيط أو تنفيذ المشاريع الكبرى للنهوض بالبلاد كانت الطائفة الأخرى تشتغل بتكوين الهيآت والأحزاب المصطنعة (...) فالمعركة معركة دقيقة ينتظر الشعب من ورائها أداة لتحقيق الأهداف الوطنية، وهذه المعركة هي التي سميتها أزمة المغرب، أما الذين يريدون أن يسموها معركة الحرية فهذا تضليل» (7).

ويصل المهدي بن بركة في محاضرته إلى مسألة النظام الديمقراطي فيقول «والاستعمار الذي لا يريد أن ينهض المغرب ويتبوأ المكان اللائق به سعى إلى وسيلة يشغل بها المواطن وذلك بخلق نوع من التهافت على أشكال الانتخابات والتشدق بالديمقراطية. وحزب الاستقلال كان أول من عذب في سبيل الحرية وفقد أعز أبنائه وأصدقائه في معركتها ولذلك فهو لا يريد أن يأتي أولئك الذين كانوا يتفرجون على المعركة ليتبجحوا اليوم بالحديث عن الحرية. إننا نريد إقرار نظام ديمقراطي في المغرب ولا ننتظر أن يأتي أذناب الاستعمار لمطالبتنا بذلك (...) وأؤكد لكم أن المناورات الموجودة في المغرب والحركة التي قامت حولها من أجل الحريات المزعومة إنما هي من دسائس الاستعمار...» (8).

وفي ظل اختلاف الآراء حول المسألة الديمقراطية كان الملك محمد الخامس يدعو في خطبه إلى إقامة ملكية دستورية، فقد ركز في خطاب عيد العرش 18 نونبر 1955 على مفاهيم متصلة ببناء العهد الجديد والتحرير القومي وتعميم الحريات الديمقراطية والاعتراف بحقوق الإنسان، ووضع أنظمة ديمقراطية على أساس الانتخاب وفصل السلط في إطار ملكية دستورية قوامها الإعتراف لجميع المغاربة على اختلاف عقائدهم بحقوق المواطن وبالحريات العامة والنقابية (9). وعند تنصيب أول حكومة برئاسة البكاي يوم 7 دجنبر 1955 ركز الملك محمد الخامس على أولوية بناء نظام ملكية دستورية وطلب من الحكومة «أن تضع أسس هذا النظام الذي يمكن الشعب من تسيير شؤون البلاد بواسطة مجالس محلية ومجلس وطني» (10). وهو ما برز من خلال المصطلحات الموظفة في خطاب الملك محمد الخامس وقادة الحركة الوطنية في فجر الاستقلال حيث نجد: فصل السلط والانتخابات الحرة، وسيادة الشعب والدستور والحريات، والمجلس التأسيسي لوضع دستور المملكة.

لقد ارتبط رهان الديمقراطية في المغرب ارتباطاً وثيقاً بتاريخ المغرب الراهن سواء ما تعلق بمرحلة الحركة الوطنية إبان زمن الحماية أو خلال مرحلة بناء المغرب المستقل التي تميزت بتعدد الأزمات السياسية والتداخل في العلاقة بين المؤسسة الملكية والأحزاب. وهو الرهان الذي ظل يطرح كسؤال إشكالي باستمرار طيلة سنوات الاستقلال بصيغة محددة: لماذا لم نلج زمن الديمقراطية عند حصول المغرب على استقلاله سنة 1956؟. وفي هذا السياق فإن محاولة فهم رهان الديمقراطية عند الحركة الوطنية المغربية يجب أن يكون انطلاقاً من القراءة التاريخية لمفهوم بدأ يتبلور بعد استقلال المغرب وفي ظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية غير واضحة زاد من عدم وضوحها البنيات التي تتحكم فيها ويتعلق الأمر بمكونات الحركة الوطنية التي كان يمثلها الملك محمد الخامس من جهة وحزب الاستقلال والشورى والاستقلال من جهة ثانية.

الهوامــش :

- مجموعة من الباحثين: المغرب الممكن: إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك (تقرير الخمسينية)، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 2006، ص 63.
- عبد الكريم مدون: الديموقراطية والدمقرطة في الفكر السياسي المغربي بين إرهاصات الاستقلال ووضع الدستور، المغرب والتحولات الدولية: أعمال ندوة تكريم الأستاذ عثمان المنصوري، تنسيق: لطفي بوشنتوف، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق بالدار البيضاء، سلسلة بحوث ومناظرات رقم 22، 2010، ص 313- 314.
- عبد الإله بلقزيز: السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر (حالة المغرب)، ط 1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2007، ص 116.
- محمد معروف الدفالي: حكومة البكاي الأولى ومهمة تفعيل الاستقلال، مجلة أمل: التاريخ - الثقافة - المجتمع، عدد مزدوج 26-25، السنة 9، 2002، ص 255-254.
- المرجع نفسه، ص 255.
- محمد عابد الجابري: الديموقراطية في المغرب من التأجيل الى التزوير: التنديد بالحكم الفردي والإنتصار للديموقراطية، سلسلة مواقف: ملفات من الذاكرة السياسية: إضاءات وشهادات، العدد 4 ، ط1، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، يونيو 2002، ص 18 .
- نص المحاضرة التي ألقاها الشهيد المهدي بن بركة أمام مسيري حزب الاستقلال بالدار البيضاء أبريل 1958، جريدة الاتحاد الاشتراكي، العدد 9265، الأربعاء 2 شتنبر 2009.
- المرجع نفسه.
- الموساوي العجلاوي: الملك الحسن الثاني وعبد الرحيم بوعبيد: إشكالات العلاقة بين المؤسسة الملكية والأحزاب، مقاربة تاريخية سياسية، جريدة الاتحاد الاشتراكي، العدد 10294، السبت والأحد 13-12 يناير 2013.
- المرجع نفسه.

نواظم الكتابة والتحرير:

• لهيئة التحرير كل الحق في النشر، أو عدم النشر، أو النشر بتصرف.

• يجب ان تحمل المقالات المرشحة للنشر قيمة مضافة جديدة، وألا يكون قد تم نشرها بأي شكل من الأشكال، وألا يعاد نشرها في أي منبر بعد ان تنشر في مجلة «أفكار».

• المجلة غير مُلزمة بتبرير قراراتها بعدم النشر، ولا تخطر المساهمين بنشر مقالاتهم.

• الالتزام بأن لا تتجاوز المقالات 2000 كلمة، وألا لا تنزل عن 1500 كلمة كحد أدنى بالنسبة للمقالات، وبين 2000 و7000 كلمة بالنسبة للدراسات. وكل زيادة عن ذلك الحد تعطي لهيئة التحرير الحق في نشرها أو عدم نشرها، أو التصرف فيها بالحذف.

• الالتزام بـ100 كلمة كحد اقصى للكلمات التي تتكون منها فقرات النص.

• إلصاق حرف الواو بالكلمة التي تليه، وإلصاق الفواصل والنقط والنقطفاصلة والنقطتين وسائر علامات الترقيم بالكلمات التي تسبقها. وعدم ترك الفراغات بين سائر العلامات والاقواس والمذدوجات والشولات وبين الكلمات التي تليها من جهة الابتداء، والتي تسبقها من جهة الانتهاء.

• تجنب الإساليب الانشائية في الكتابة.

• تحري الدقة في المعلومات المكتوبة، والالتزام بالإحالة الى المصادر حين اعتماد معطيات غير متداولة.

• عدم شفع الاسماء برموز من قبيل (د) أو (أذ) أو غيرها، وفي حالة الرغبة في التعريف بشخصية معينة يوضع هامش لذلك، شرط ألا يتجاوز التعريف حدود الموضوعية.

• التزام أخلاق العلم المتمثلة في النزاهة وعدم سوق المرافعات السياسية الفجة، وعدم الخلط بين الاقتباسات والتحويرات، وتجنب السرقة وعدم التلاعب كي يظهر الأمر مُجرد توارد، لأن التوارد في المشهور يعتبر عدم دراية أو سرقة أو تجاهلاً.

• تخليص النص من الأخطاء اللغوية والطباعية ما أمكن

• استخدام علامات الترقيم بشكل متوازن، وعدم إغفالها أثناء الكتابة.

• تجنب الجمل الطويلة، والجمل الاعتراضية الطويلة.

• الإشارة الى الاقتباسات بشولتين «...»، والإشارة الى الحذف بثلاث نقاط بين معقوفتين [...]

• توحيد الاستخدامات اللغوية والاصطلاحية والمفاهيمية في كل النص.

• ترتيب الهوامش في نهاية النص، وترقيمها بشكل يدوي، وليس عبر التقنية التي يتيحها برنامج word.

• وضع أرقام للإحالات إلى المصادر والمراجع، وعلامات نجمة * للشروحات والتفاسير والتعاريف التي يراد إدراجها في الهوامش. ووضع كل من الأرقام والنجمات بين قوسين () سواء حين إيرادهما في الهامش او المتن.

• ترتيب الهوامش على النحو التالي: (اسم الكاتب أو من هو في حكم الكاتب، اسم المادة المكتوبة سواءً أكانت كتاباً أو مقالة في مجلة أو جريدة او مساهمة في كتاب جماعي، إسم الجهة الناشرة سواءً اكانت دار نشر أو مؤسسة للأبحاث، بيانات المادة سواءً أكانت سنة نشر كتاب ورقم طبعته، أو عدد مجلة وشهر وسنة نشرها، مكان النشر، الصفحة). ويجب الفصل بين كل معلومة والتي تليها بفاصلة متبوعة بفراغ.

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

• **عدد دجنبر 2016:** الإسلام الأوروبي: السياق والتفاعل

• **عدد يناير 2017:** «ما بعد الإنسان»: المفهوم والمشروع [Transhumanisme]

• **عدد فبراير 2017:** التصوف بين الطبيعي والديني والثقافي

أفكار

a f k a r

مجلة «أفكار» // الاحتفاء بالدرس المنطقي في مجالنا التداولي حمو النقاري نموذجا // العدد 10-11 // أكتوبر - نونبر 2016